BEITRAG ZUR KENNTNIS DER SOZIAL- UND STAATSPHILOSOPHISCHEN ANSCHAUUNGEN DER HAUPTVERTRETER DER NEUEREN STOA

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWUERDE
EINER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTAET
DER MARTIN LUTHER-UNIVERSITAET HALLE-WITTENBERG

VORGELEGT VON

WERNER MANN
AUS HALLE (SAALE)

HALLE (SAALE) 1936

EDUARD KLINZ BUCHDRUCK-WERKSTAETTEN HALLE, DOELAUER STR. 14

BEITRAG ZUR KENNTNIS DER SOZIAL- UND STAATSPHILOSOPHISCHEN ANSCHAUUNGEN DER HAUPTVERTRETER DER NEUEREN STOA

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWUERDE
EINER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTAET
DER MARTIN LUTHER-UNIVERSITAET HALLE-WITTENBERG

VORGELEGT VON

WERNER MANN
AUS HALLE (SAALE)

HALLE (SAALE) 1936

EDUARD KLINZ BUCHDRUCK-WERKSTAETTEN HALLE, DOELAUER STR. 14

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

1. Berichterstatter: Geh. Med. Rat Prof. Dr. med. Dr. phil. h. c. Theodor Ziehen.

2. Berichterstatter: Geh. Reg. Rat Prof. D. theol. h. c. Dr. iur. h. c. Dr. phil. Otto Kern.

Tag der mündlichen Prüfung: 30. Juli 1932.

INHALT

Seite

Vorwort 1

1. Abschnitt: L. Annaeus Seneca 2
I. Persönlichkeit 2
II. Allgemein-philosophische Lehren 7
III. Psychologische Lehren 9
IV. Religionsphilosophische Lehren 12
V. Ethische Lehren 16
a) Individualethik 16
b) Kollektivethik (Sozial- und Staatsphilosophie) . 21

2. Abschnitt: Epiktet 42
I. Persönlichkeit 42
II. Allgemein-philosophischer Standpunkt 42
III. Psychologische Lehren 45
IV. Religionsphilosophische Lehren 49
V. Ethische Lehren 53
a) Individualethik 53
b) Kollektivethik (Sozial- und Staatsphilosophie) . 57

3. Abschnitt: Marc Aurel 63
I. Persönlichkeit 63
II. Allgemein-philosophischer Standpunkt 63
III. Psychologische Lehren 64
IV. Religionsphilosophische Lehren 67
V. Ethische Lehren 69
a) Individualethik 69
b) Kollektivethik (Sozial- und Staatsphilosophie) . 75

Gesamtüberblick 87

Anhang: Literaturverzeichnis 92

Nachträge (Quellenverzeichnis, Ergänzungen und Druckfehler) . 101

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41544704_0016

VORWORT

Die vorliegende gedruckte Arbeit ist dem Manuskript gegenüber stark gekürzt. Mit Rücksicht auf die hohen Druckkosten sind mit Genehmigung der Fakultät Kapitel I über die ältere Stoa und Kapitel II über die mittlere Stoa in Wegfall gekommen; desgleichen sind zwei längere Exkurse gestrichen worden und zwar Exkurs I über „Jus naturale und Humanitätsgedanke bei den römischen Juristen, in der Patristik, Scholastik und Aufklärung" und Exkurs II über: „Stoa und Kynismus in der römischen Kaiserzeit". Das III. und IV. Kapitel sind unter Auslassung der Fußnoten gedruckt worden. Schließlich ist auch das Literaturverzeichnis gegenüber den sehr ausführlichen Literaturangaben des Manuskripts stark gekürzt worden. Infolge der durch äußere Gründe bedingten langen Dauer der Drucklegung ist es notwendig geworden, in einem Nachtrag (S. 101 ff.) Quellennachweise, Ergänzungen und Druckfehlerberichtigungen zusammenzustellen.

DIE NEUERE STOA

1. ABSCHNITT: L. ANNAEUS SENECA

I. PERSÖNLICHKEIT

„Nicht von Panaitios, der den Geist der römischen Republik mit der stoischen Philosophie vereinte, sondern von Poseidonios führt eine gerade Linie hinüber in die Stoa der Kaiserzeit, zu L. Annaeus Seneca“: „im wesentlichen ist es die Gedankenwelt des Poseidonios, die er in die lateinische Sprache umsetzt und zu einer endlosen Predigt an die Gebildeten seiner Zeit formt“. (Nach H. Leisegang: Hellenistische Philosophie . . . S. 86 ff.) Allerdings muß, wie Heinemann (Poseidonios' metaphys. Schr. I S. 161) mit vollem Rechte hervorgehoben hat, der Gegensatz auf das Sorgfältigste beachtet werden, der zwischen Senecas Lebensanschauung und der des Poseidonios im Grunde besteht, wenn wir nicht Gefahr laufen sollen, dem Griechen in den grundlegenden Fragen Ansichten seines römischen Benutzers unterzuschieben.

Aus dem spanischen Corduba gebürtig, Sohn eines Rhetors, hat ein wechselvolles Geschick Seneca zur höchsten Höhe menschlicher Macht emporgetragen, um ihn dann ebenso jäh in das Nichts zurücksinken zu lassen. Zwei Ereignisse vor allem sind von entscheidender Bedeutung wie für das Leben so auch für das Denken unseres Philosophen geworden: die Verbannung nach Korsika im Herbst 41 und der endgültige Bruch mit Nero im Herbst 62. „Beide Zeitabschnitte, der Aufenthalt des Verbannten auf Korsika vom Herbst 41 bis zum Frühjahr 49 und die arbeitserfüllten Jahre seines otium vom Rücktritt ins Privatleben im Herbst 62 bis zu seinem Tode im April 65 bedeuten, philosophisch gesehen, den Verzicht auf die actio und die Hinwendung zur contemplatio.“ (Nach K. Münscher: Senecas Werke S. 2.) Sie ermöglichen es zugleich, „Sen.s gesamte schriftstellerische Leistungen auf 4 große Zeiträume zu verteilen“:

1. vom Beginn seiner literarischen Tätigkeit bis zur Verbannung nach Korsika Herbst 41;
2. Herbst 41—Frühjahr 49: Aufenthalt auf Korsika;
3. von der Rückberufung aus Korsika bis zum Rücktritt ins Privatleben im Jahre 62.

Der dritte Abschnitt wird wieder in drei Unterabschnitte zerlegt durch Neros Regierungsantritt nach Claudius' Ermordung (13. X. 54) und durch die Ereignisse des Jahres 59, besonders Agrippinas Ermordung: „solange Claudius lebt, ist Sen. nur Neros Erzieher, während des berühmten quinquennium der Regierung Neros der leitende

Staatsmann Roms, vom Jahre 59 ab schwindet mehr und mehr sein Einfluß." (Münscher: a. a. O. S. 2.)

4. Herbst 62—Frühjahr 65.

Die Frage der zeitlichen Anordnung der einzelnen Schriften Senecas hat also, wie die eben angeführten Worte Münschers zum 3. Abschnitt beweisen, zugleich eine so allgemein historisch-politische Bedeutung, daß wir uns ihrer Behandlung nicht ganz entziehen können.

Um es noch einmal zu betonen: es ist der Zwang der Verhältnisse, unter dem sich Senecas Umstellung vom βίος πρακτικός zum βίος θεωρητικός vollzieht. Gegen die Erkenntnis, daß der Einfluß auf seinen kaiserlichen Zögling und damit zugleich die Macht seiner Hand entglitten sei, mag er sich lange gesträubt haben. Als dann der Bruch mit Nero ein endgültiger geworden war, tröstete ihn der Gedanke: „Solemus dicere summum bonum esse secundum naturam vivere: natura nos ad utrumque genuit et contemplationi rerum et actioni" (de otio 5,1). In den kurzen 3 Jahren, die ihm die Laune des Despoten noch das Leben gönnte — allerdings ein Leben qualvollen Ringens —, zeigte Seneca noch einmal den ganzen Reichtum seiner Persönlichkeit vor allem in den 124 Moralbriefen an seinen Freund und Vertrauten Lucilius, die von der sittlichen Grundanschauung Senecas wie nicht minder von seinen vorübergehenden Stimmungen und wechselnden äußeren Umständen ein ebenso farbenreiches wie treues Bild geben. Otto Apelt (Philos. Bibl. 189, S. VI) hat aus gutem Grunde darauf hingewiesen, daß Seneca stoisch dachte sowohl in der Lehre von der Tugend als dem einzig wahren Gute wie in der grundsätzlichen Bekämpfung der Todesfurcht; beide sind geradezu die Grundpfeiler, auf denen die sittliche Ueberzeugung Senecas ruht. Nicht das Geringste, was die Philosophie ihn lehren sollte, ist für ihn die Kunst des Sterbens. (Sen. ep. $102,_{26}$; vgl. auch ep. $30,_{4}$.)

So ist es in dem ergreifenden Bericht, in welchem Tacitus jenen Moment festgehalten hat, da Seneca als ein anderer Sokrates in den Tod zu gehen sich anschickte, als sein Testament an die Freunde zu lesen, daß er ihnen das Einzige, aber auch das Herrlichste, was noch sein eigen sei, hinterlasse, „das Bild seines Lebens": „quod unum et tamen pulcherrimum habebat, imaginem vitae suae relinquere". (Tac. ann. XV, 62 und dazu G. Misch: Autobiographie I, 1907, S. 240.)

Den Nachfahren allerdings ist das Bild des Lebens unseres Philosophen nicht immer in diesem gleichsam höheren Lichte „sub specie quadam aeternitatis" erschienen.

Es ist bekannt, daß schon in der unmittelbar folgenden Generation gegen Senecas Schreibart die erheblichsten Bedenken geltend gemacht worden sind. Besonders instruktiv sind aber die Auslassungen Quintilians inst. or. X 1. 125—135, der in seiner Kritik an der Persönlichkeit Senecas nicht nur die Licht- und Schattenseiten des Schriftstellers Sen. zu erfassen sich angelegen sein ließ, sondern darüber hinaus bemüht war, auch dem Philosophen Sen. Gerechtigkeit

widerfahren zu lassen. Das Lob, ein vorzüglicher Bekämpfer menschlicher Laster zu sein, kann Quintilian dem Sen. nicht versagen; er erkennt an, daß man bei ihm viele und glänzende Gedanken findet, und gesteht auch ein, daß der Moral wegen vieles lobenswert sei. Aber er übersieht zugleich auch die Fehler nicht, die diesen Vorzügen gegenüberstehen, und tadelt namentlich die schillernde Rhetorik, die um so verführerischer wirkt als sie an leicht sich einschmeichelnden Fehlern überreich ist. „Man möchte wünschen, daß er zwar mit eigenem Genie, aber mit dem Indicium eines anderen geschrieben hätte“: „in philosophia parum diligens egregius tamen insectator vitiorum fuit. Multae in eo claraeque sententiae, multa etiam morum gratia legenda, sed in eloquendo corrupta pleraque atque eo perniciosissima, quod abundant dulcibus vitiis: velles eum suo ingenio dixisse alieno iudicio.“

Quintilian gibt also selbst zu, daß ein Seneca nicht anders als durch die pikanteste Sprache und Darstellungsweise hoffen konnte, auf seine Zeitgenossen zu wirken. Besonders sympathisch an Quintilians Ausführungen berührt aber sein Streben, objektiv auch die Verdienste des Philosophen zu würdigen, ein Akt der Gerechtigkeit, den wir bei manchem seiner modernen Kritiker vermissen. Quintilians Feststellung: in eloquendo corrupta pleraque usf. haben sich diese Kritiker zu eigen gemacht, dabei aber übersehen, daß derselbe Quintilian von Seneca lobend anerkennt: „cuius et multae alioqui et magnae virtutes fuerunt.“

So ist das Bild, das Eduard Norden in seiner Antiken Kunstprosa I[3] 1915, S. 306 vom Philosophen Seneca gezeichnet hat, ausgesprochen negativ, und auch Max Wundt (Gesch. der griech. Ethik II, S. 493) kommt in seiner Beurteilung von Senecas Wesen zu einem im Großen und Ganzen ungünstigen Ergebnis.

Gleich ungünstig urteilt E. Howald, wenn er in einem sehr geistvoll geschriebenen Essay über „die Weltanschauung Senecas“ (Ilbergs N. Jhb. f. d. klass. Alt. 18 [1915] S. 354 f.), der allerdings mehr andeutet als er beweist und beweisen kann, bei Sen. den Sieg des Stils über die Weltanschauung, der Tradition über das Originelle feststellt. Howalds Bemerkungen sind in diesem Zusammenhange um des willen bedeutungsvoll, weil sie die Grundlage des Bannes abgeben, den Paul Schubert in einer knappen Anmerkung seines Buches: „Die Eschatologie des Posidonius“ — 1927, S. 58. 59[2] — gegen Seneca geschleudert hat. Unter ausdrücklicher Berufung auf Howalds „glänzenden Aufsatz“ bemerkt Schubert zu jener bekannten Stelle des 92. Briefes Sen. ep. 92. 10: „‚inutilis caro et fluida‘: das ist der ganze Seneca. In diesem mehr degeneriert-aesthetischen als asketischen Bonmot zeigt sich nur die moralische Schwäche seines Charakters und eine unverborgene Selbstgefälligkeit, die sich nirgend deutlicher als im Moralisieren und Asketisieren kundtut: décoration par excellence.“ Daß eine solche Hyperkritik sich selbst ad absurdum führt, bedarf kaum der Erwähnung.

Ebenso selbstverständlich ist, es, daß die schweren Angriffe, die gegen Senecas moralisches und politisches Verhalten gerichtet worden sind, seine Verteidiger auf den Plan gerufen haben: in der Tat hat Seneca in Heikel, Th. Birt, Friedlaender, Constant Martha, um nur einige Namen anzuführen, begeisterte und warmherzige Anwälte seiner Sache gefunden, die zu vernehmen Sache der Gerechtigkeit ist.

In der Tat ist sein Reichtum sprichwörtlich gewesen; er ist ferner, wie Th. Birt (Seneca S. 167) auseinandergesetzt hat, auch eine politische Größe, und die Historiker, Tacitus, Cassius Dio halten es für ihre Pflicht, über ihn zu berichten: der erste Finanzmann Roms, „voll weltlicher Geschäftskenntnis, Großgrundbesitzer in Aegypten, wo noch ein Jahrhundert später Ländereien in der Feldmark des Dorfes Karanis im Arsinoitischen Gau die Bezeichnung γῆ Σενέκα oder Σενεκιανή tragen (vgl. Münscher: a. a. O. S. 4), Großkapitalist, endlich Hofmann und Staatsmann". Die Art, in der er sich mit seinen Gegnern auseinandersetzt, ist ebenso diplomatisch wie menschlich sympathisch: indem er darauf verzichtet, selbst das Ideal des vollkommenen Weisen zu erreichen, glaubt er als ein προκόπτων doch im Sinne der Stoa zu wirken, wenn er Reichtum und äußere Glücksgüter nicht abweist, vielmehr nach vernünftigen Grundsätzen zu wahrhaft sozialer Betätigung verwendet. „Si quis itaque ex istis" führt Sen. de vita beata 17, 1 aus, „qui philosophiam conlatrant, quod solent, dixerit: quare ergo tu fortius loqueris quam vivis? . . . adiuvabo postmodo convicia et plura mihi quam putas obiciam, nunc hoc respondeo tibi: non sum sapiens et, ut malivolentiam tuam pascam, nec ero. exige itaque a me, non ut optimis par sim, sed ut malis melior: hoc mihi satis est, cotidie aliquid ex vitiis meis demere et errores meos obiurgare". Und weiter: man wirft dem Philosophen vor, daß seine Hochschätzung des Reichtums, des Lebens, der Gesundheit mit dem Dogma, das er vertrete, unvereinbar sei. Sen. antwortet darauf: nec enim se sapiens indignum ullis muneribus fortuitis putat: non amat divitias, sed mavolt; non in animum illas, sed in domum recipit, nec respuit possessas, sed continet et maiorem virtuti suae materiam subministrari vult".

Sen. ist sich selbst also vollkommen klar darüber gewesen und hat es auch stets mit aller Entschiedenheit betont, daß er nicht ein Fertiger, sondern höchstens ein Werdender gewesen ist; aus seinem Wesen lassen sich unschwer alle tatsächlichen oder auch scheinbaren Widersprüche erklären, die sein Leben und seine Lehre in gleicher Weise erfüllen.

Hatten Sen.'s Ankläger nur Schatten sehen können an diesem schillernden Rhetor, so verfallen seine Verteidiger in den entgegengesetzten Fehler, wenn sie über dem lichten Bilde, in dem ihnen der römische Philosoph erscheint, die tiefen Schatten übersehen, die den Glanz der Persönlichkeit Senecas verdunkeln.

Das hat Heikel (in: Acta soc. scient. Fenn. XVI p. 25) getan, der für seine Behauptung, Worte und Taten Sen.s stimmten völlig

überein, den Beweis schuldig geblieben ist. Die Sprache der Tatsachen ist eine zu deutliche, als daß sie überhört werden könnte. Berührt schon die Diskrepanz zwischen dem überschwänglichen Lobeshymnus der consolatio ad Polybium und der bitteren Satire der Apocolocyntosis auf den toten Claudius unser Empfinden sehr peinlich, so ist Senecas Verhalten bei Neros Muttermord schlechterdings unentschuldbar.

Daran vermag auch Th. Birts Beredsamkeit (vgl. Seneca S. 184) nichts zu ändern, vielmehr zeigen seine Ausführungen nur die unlösliche Schwierigkeit, an der auch der warmherzigste und geschickteste Anwalt Senecas scheitern muß. Wenn es ein wirkliches Verdienst Birts ist, mehrfach die grundlegende Bedeutung von Sen.s Werken betont und ihn als eine Hauptfigur der römischen Kaisergeschichte des 1. Jahrhunderts hingestellt zu haben, so ist er andererseits doch, wie gerade die Beurteilung seines Verhaltens bei Neros Muttermord beweist, — „Seneca brachte also der Staatsraison zuliebe ein Gewissensopfer" betont Birt in einer bezeichnenden Anmerkung — der Gefahr erlegen, daß er ein Idealbild unseres Philosophen gezeichnet hat, dem alles fehlt, was an schweren Mängeln der Persönlichkeit Senecas anhaftet.

Die gleichen Bedenken wie Birt treffen auch das apologetische Gesamturteil, das L. Friedlaender (in: Hist. Ztschr. 85 = N. F. 49, 1900, S. 223) über Seneca gefällt hat.

Andererseits geht A. von Domaszewskis ablehnender Standpunkt (Gesch. der röm. Kaiser II, 1909, S. 47 ff.), der in der abfälligsten Weise Senecas Staatsleitung kritisiert und diesen selbst als „glatten philosophischen Schwätzer" ablehnt, weit über die Grenzen des Beweisbaren hinaus. Mit Recht hat sich K. Münscher (Bursians Jber. 192, 1922, S. 122 ff.) gegen diese Auffassung gewandt. Mit dramatischer Lebhaftigkeit hat Constant Martha in seinem Essay über den Philosophen Seneca (Sénèque in: Mélanges de litt. anc. Paris 1896, S. 238 ff.) das Verhältnis unseres Philosophen zu seinem kaiserlichen Schüler vor und nach Neros Verbrechen des Muttermordes geschildert. In sehr geschickter Form und mit feiner psychologischer Einfühlung zeigt Martha den Gewissenskonflikt Senecas und die schier unentwirrbare Situation auf, aus der es für den Hofmann und Diplomaten, der keine Kämpfernatur war, keinen anderen Ausweg gab als den, den er eingeschlagen hat: wie ein Verhängnis klingt uns immer wieder C. Marthas trop tard entgegen. Allerdings vermag diese Apologie des Menschen Seneca, so warmherzig sie ist und so tief der Eindruck ist, den sie hinterläßt, wohl vieles zu erklären, aber nicht alles zu entschuldigen. Wenn Seneca wirklich in einem solchen Gewissenskampfe stand, dann hätte er zur Tat werden lassen sollen, was er theoretisch so schön ausgesprochen hatte: „Malum est in necessitate vivere: sed in necessitate vivere necessitas nulla est. patent undique ad libertatem viae multae

breves, faciles, agamus deo gratias, quod nemo teneri in vita potest.' (ep. 12, 10.)

Zu einer gerechten Würdigung des Menschen Seneca gehört eben beides: neben der Anerkennung seiner Vorzüge doch zugleich die nüchterne Feststellung seiner schweren Mängel, so wie es Dessau in seiner Geschichte der römischen Kaiserzeit II, 1 1926, S. 242 ff. getan hat, und wie es kürzlich Wilamowitz in einem Briefe an Münscher ausgesprochen hat: Seneca war „ein großer Sünder" und „doch kein geringer Mensch", „ein ewig denkwürdiger, aber ein Problem. Den Menschen gilt es erst noch einmal zu fassen." (Vgl. Münscher: Burs. Jber. 192, 1922, S. 113.) Der Mensch aber spricht aus dem Werk, das auf uns gekommen ist, zur Nachwelt: diesem System müssen wir uns jetzt zuwenden.

II. ALLGEMEIN-PHILOSOPHISCHE LEHREN

Senecas Philosophie trägt einen stark eklektischen Charakter: von Poseidonios erscheint er so stark beeinflußt, daß H. Leisegang (a. a. O. S. 89), wie wir oben sahen, hat behaupten können, im wesentlichen sei es die Gedankenwelt des Poseidonios, die Seneca in die lateinische Sprache umsetze. Und Heinemann hat einen besonderen Abschnitt seines Poseidoniosbuches (I, 159 ff.) darauf verwandt, Pos. als Quelle für Senecas epistolae morales nachzuweisen: er ist überzeugt, daß abgesehen von ep. ep. 1—31, deren Vorlage Epikur gewesen sei, die einzige Quelle der epistolae morales Poseidonios sein könne. Poseidonios sei zugleich auch der einzige Stoiker gewesen, dessen Bücher Seneca in der Hand gehabt habe.

Gegen diese Einquellentheorie Heinemanns, die durch ihre Einfachheit bestrickt, hat sich, nach dem Vorgange von Reinhardt (Poseidonios S. 392 ff., 336 ff.) und Pohlenz (G. G. A. 1922, 175 ff.), Münscher (Burs. Jber. 192, 1922, S. 213) gewandt: er erkennt zwar an, daß Heinemanns Analyse sehr gut öfters die Fäden bloßlegt, die mehrere Briefe zusammenhalten, bemängelt aber im übrigen — m. E. mit Recht —, daß Heinemann im einzelnen den Beweis für seine These schuldig geblieben ist. Zweifellos gebührt Heinemann das Verdienst, daß er nicht nur das Gegensätzliche im Wesen des Griechen wie des Römers stark betont, sondern zugleich die für Seneca charakteristischen Momente klar herausgestellt hat. In Frage kommen hier folgende vier Punkte: 1) die von Poseidonios abweichende Bewertung der Wissenschaft; 2) die ausschließliche Berücksichtigung des erzieherisch Wertvollen; 3) der Quietismus und schließlich 4) der Zweifel an der Unsterblichkeitslehre. Wenn Sen. mit Poseidonios die platonisierende Tendenz gemein hat, so steht er zu ihm im Gegensatz durch ein auffallend kühles Verhältnis zu den Einzelwissenschaften. Wie Sen. über die Wissenschaft dachte, dafür sind charakteristisch die Schlußworte des 106. Briefes (ep. 106, 11 sqq.): „latrunculis ludimus. in supervacuis suptilitas teritur:

non faciunt bonos ista, sed doctos. apertior res est sapere, immo simpliciter satius est ad mentem bonam uti litteris, sed nos ut cetera in supervacuum diffundimus, ita philosophiam ipsam. quemadmodum omnium rerum, sic litterarum quoque intemperantia laboramus: non vitae, sed scholae discimus". Eigentliche Daseinsberechtigung kann in Senecas Sinne nur die Philosophie haben und zwar mit Rücksicht auf ihre praktisch-paedagogische Tendenz, die für den sapiens als ‚humani generis paedagogus' (ep. 89, 13) selbstverständlich ist: „Facere docet philosophia, non dicere et hoc exigit, ut ad legem suam quisque vivat, ne orationi vita dissentiat, ut ipsa intra se vita unius sit omnium actionum sine dissensione coloris" (ep. 20, 2). Klingt es nicht wie eine Abwehr der Vorwürfe, die gegen Sen. persönlich gerichtet wurden, wenn er programmatisch erklärt: „die Philosophie lehrt handeln und nicht reden. Sie fordert, daß jedermann nach ihrem Gesetz lebe, damit nicht zwischen Leben und Lehre ein Zwiespalt entsteht und alle Handlungen dieselbe Farbe tragen". In dem Schlußkapitel seiner Dissertation („. . . Pädagogik Senecas", S. 70 ff.) hat Joan Marinescu mit Recht darauf hingewiesen, daß für Seneca ganz im Sinne der modernen Pädagogik die Vorbereitung für das sittliche Leben das wirkliche Ziel des Unterrichts und der Erziehung sei. In dem Gesamtcharakter seiner Erziehung stellen die Ansichten über Staat, Krieg, Sklavenbehandlung gegenüber der Meinung seiner Zeitgenossen ein Novum dar, sind sie in gewissem Sinne Antizipationen christlicher Lehren. Vor allem — auch das hat Marinescu gut betont — veranlaßt die Kenntnis der menschlichen Leiden und eigene Erfahrung Sen. zu vielen Zugeständnissen an das praktische Leben, sodaß er zwar ein Schüler des Stoizismus bleiben, als praktischer Pädagoge aber teilweise modern anmutende Erziehungsmaßregeln fordern kann. Der Nutzen der praktischen Philosophie, auf die es Sen. allein ankommt, liegt in ihrer erziehenden Tendenz: non est philosophia populare artificium nec ostentationi paratum. non in verbis, sed in rebus est, nec in hoc adhibetur, ut cum aliqua oblectatione consumatur dies, ut dematur otio nausia. animum format et fabricat, vitam disponit, actiones regit, agenda et omittenda demonstrat, sedet ad gubernaculum et per ancipitia fluctuantium dirigit cursum (ep. 16, 3). Bei dieser dominierenden Stellung, die Seneca der φιλοσοφία πρακτική für das Leben zuweist, ist es erklärlich, daß er sie durch eine unüberbrückbare Kluft von den Wissenschaften trennt. Allerdings unterläuft ihm dabei eine gewisse Inkonsequenz, insofern er die Naturwissenschaften einerseits an Bedeutung hinter der Ethik zurücktreten läßt, zum andern aber sie als diejenigen Wissenschaften verherrlicht, die in eine höhere als die menschliche: in die himmlische Welt einführen.

So wird es verständlich, wenn Sen. in der Praefatio zum 1. Buche der Naturales Quaestiones (nat. quaest. praef. 1 sqq.) seinem Freunde Lucilius bekennt: „Quantum inter philosophiam interest, Lucili virorum optime, et ceteras artes, tantum interesse existimo

in ipsa philosophia inter illam partem, quae ad homines, et hanc, quae ad deos pertinet; altior est haec et animosior, multum permisit sibi: non fuit oculis contenta, maius esse quiddam suspicata est ac pulcrius, quod extra conspectum natura posuisset. denique inter duas interest, quantum inter deum et hominem: altera docet, quid in terris agendum sit, altera, quid agatur in caelo; altera errores nostros discutit et lumen admovet, quo discernantur ambigua vitae; altera multum supra hanc, in qua volutamur, caliginem excedit et e tenebris ereptos perducit illo unde lucet". Das sind doch recht nüchtern-kalte Worte, die Sen. über den Wert historischer Untersuchungen findet; Aeußerungen, welche vor allem in scharfem Gegensatz zu der enthusiastischen Schilderung vom Berufe des Historikers stehen, die in Poseidonios Sinne Diodor gegeben hat. Freilich entspringt auch die Verherrlichung der Naturwissenschaften wohl mehr der Stimmung des Augenblicks, als daß sie der Ausdruck der tatsächlichen Meinung Senecas wäre: wenn, nach einem Wort Zellers (III 1⁴ S. 729; vgl. S. 731; III 2⁴ S. 525) Senecas Weltansicht überhaupt an dem sittlichen Leben des Menschen ihren Mittelpunkt hat, so findet darin die Tatsache ihre natürliche Erklärung, daß in Sen.s System der Ethik der Primat gebührt. Ethische Wertungen dringen auch in die Theologie und Psychologie Senecas ein und lassen verständlich erscheinen, wieso der Dualismus der Ethik auf die Theologie zurückwirkt, wobei gerade im Zusammenhange mit dem ethischen Gegensatz der Sinnlichkeit und Vernunft der Gegensatz Gottes und der Materie stark betont wird.

III. PSYCHOLOGISCHE LEHREN

Am deutlichsten zeigt sich Senecas Dualismus in der Psychologie. Immer und immer wieder betont er die Hinfälligkeit und Gleichgültigkeit des Körpers im Vergleich zur Seele (vgl. F. Husner: Leib und Seele in der Sprache Senecas, S. 28). Alte orphisch-pythagoreisch-platonische Weisheit kündet auch er, wenn er den Leib als ein Hemmnis, eine Fessel und als Kerker der Seele betrachtet, die erst mit dem Scheiden aus ihm ihre volle Freiheit erlangt. „Der Leib, oder wie er ihn wohl auch verächtlich nennt, das Fleisch ist etwas so Wertloses, daß wir gar nicht gering genug von ihm denken können; er ist eine bloße Hülle der Seele, eine Behausung, in der sie nur für kurze Zeit eingekehrt ist und sich nie wahrhaft heimisch fühlen kann, ja eine Last, von der sie gedrückt wird, eine Fessel, nach deren Lösung, ein Kerker, nach dessen Oeffnung sie sich sehnen muß." (Zeller III 1⁴ S. 735 f.) Aus einer solchen Stimmung heraus wird jenes berühmte Wort ep. 102, 26 sqq. erst voll verständlich: „dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est. depone onus: quid cunctaris, tamquam non prius quoque relicto, in quo latebas, corpore exieris? . . . veniet, qui te revellat dies et ex contubernio foedi atque olidi ventris educat".

Und wie Poseidonios so nimmt auch Sen. die platonische Unterscheidung eines vernünftigen und eines unvernünftigen Bestandteils der Seele auf, wobei der letztere wieder in Mut und Begierde zerfällt: Puto, inter me teque conveniet externa corpori adquiri, corpus in honorem animi coli, in animo esse partes ministras, per quas movemur alimurque, propter ipsum principale nobis datas, in hoc principali est aliquid inrationale, est et rationale . . . inrationalis pars animi duas habet partes, alteram animosam, ambitiosam, inpotentem, positam in adfectionibus, alteram humilem, languidam, voluptatibus deditam (ep. 92, 1-8). Bonhöffer (I, 91) interpretiert diese Senecastelle dahin, Sen. habe neben einer unvernünftigen Seelenkraft i. e. S., d. h. einer der Vernunft widerstrebenden noch andere unvernünftige Seelenteile i. w. S. unterschieden, welche dem Machtbereich der Vernunft entzogen sind, weil sie unwillkürlich wirken: die partes ministrae, per quas mavemur alimurque. Damit ist eine Erkenntnis angedeutet, deren exakte Begründung der eingehenden Untersuchung des 121. Briefes vorbehalten ist. Dessen Thema bildet die Frage, ob die Tiere ein Bewußtsein ihres Zustandes besitzen: die psychologische Voraussetzung für den Kardinalsatz der Ethik, daß der ursprüngliche Trieb, auf den alles Denken, Wollen und Handeln der Menschen in letzter Linie reduziert werden könne, der der Selbsterhaltung und Selbstliebe sei, ein Trieb, der jedem Lebewesen in gleicher Weise eigne.

Seneca wirft deshalb im Sinne der Schule die Frage auf: quaerebamus, an esset omnibus animalibus constitutionis suae sensus? Er bejaht sie mit dem Hinweis darauf, daß alle Tiere ihre Glieder zweckentsprechend und gewandt bewegen, nicht anders als ob sie darin unterwiesen worden wären: esse autem ex eo maxime apparet, quod membra apte et expedite movent non aliter quam in hoc erudita (ep. 121, 5). Tatsächlich handelt es sich um angeborene Anlagen: jedes Tier bewegt ohne Schwierigkeit seine Glieder, keines versagt sich selbst den Dienst. Gleich nach der Geburt tun sie das. Gleich von Geburt ab sind sie mit dieser Kenntnis ausgerüstet: schon unterwiesen kommen sie zur Welt: nemo aegre molitur artus suos, nemo in usu sui haesitat. hoc edita protinus faciunt. cum hac scientia prodeunt: instituta nascuntur (ep. 121, 6). Die Natur hat allen Geschöpfen den Trieb zum Nützlichen, den Abscheu vor dem Gegenteil mit auf den Lebensweg gegeben (vgl. ep. 121, 21). Instinktiv ergreift die Henne nicht vor dem Pfau und vor der Gans die Flucht, wohl aber vor dem viel kleineren und ihr nicht einmal bekannten Habicht; instinktiv fürchten die Küchlein die Katze, während sie den Hund nicht fürchten. Offenbar wohnt ihnen eine nicht erst durch Erfahrung gesammelte Kenntnis des Schädlichen bei, zu der sie nicht durch Erfahrung, sondern durch eine natürliche Liebe zu ihrem Wohlbefinden gelangen. Was die Erfahrung lehrt, erfordert Zeit und zeigt große Mannigfaltigkeit, was die Natur verleiht, gilt allen gleichmäßig und tritt sofort hervor (vgl. ep. 121, 19). Die Kunst, mit der die Bienen ihre Waben bauen, mit der die Spinnen ihre Gewebe

herrichten, ist angeboren, nicht erlernt (ep. 121. $_{22\cdot 23}$). Das erste Werkzeug, welches die Natur ihnen verliehen hat, um sich eine gewisse Dauer zu ermöglichen, ist der Selbsterhaltungstrieb und die Liebe zu sich selbst. Wenn jedes lebende Wesen zunächst für seine eigene Organisation eingenommen ist, so bedeutet das für den Menschen, daß er mit sich vertraut ist nicht als mit einem lebenden Wesen, sondern als einem vernünftigen Wesen (ep. 121. $_{14}$). Dabei ist zu beachten, daß jedes Alter seine besondere Organisation hat, eine andere das Kind, eine andere der Knabe, eine andere der Greis. So verschiedenartig für einen jeden sein Zustand ist, die Vertrautheit mit diesem Zustand bleibt immer dieselbe, mag auch die Vorstellung der Tiere und Kinder über sich selbst noch undeutlich sein, insofern sie nur ihre constitutio selbst, nicht den Begriff dieser constitutio kennen (ibidem 15). Die begriffliche Erkenntnis allerdings kommt erst dem Erwachsenen zu, der „sibi conciliatur non tamquam animali, sed tamquam rationali. ea enim parte sibi carus est homo, qua homo est".

Mit der Mahnung: „Nosce te ipsum" verknüpft Sen. die Einsicht in die Vergänglichkeit und Nichtigkeit alles Irdischen, insbesondere aller menschlichen Erwägungen und Handlungen. „Quid est homo? quolibet quassu (Madvig), vas et quolibet fragile iactatu; non tempestate magna, ut dissiperis, opus est. quid est homo? imbecillum corpus et fragile, nudum, suapte natura inerme, alienae opis indigens" (cons. ad Marc. 11. $_{3}$). Allerdings wird man bei solchen Aeußerungen Senecas den Zusammenhang nicht übersehen dürfen, in dem sie stehen und man wird insbesondere, wie Hildegard Rogge („Die Entwicklung der Anschauungen Sen.s . . .", S. 37 f.) betont hat, berücksichtigen müssen, daß die Consolationes Senecas fast mehr Predigten sind als wissenschaftliche Erörterungen. „Seneca will Trost spenden, in der consolatio ad Helviam matrem seiner Mutter, die durch das unvermutet über den Sohn im Jahre 41 hereingebrochene Unglück der Verbannung völlig gebeugt ist, in der consolatio ad Marciam der Tochter des Geschichtsschreibers Aulus Cremutius Cordus, des freimütigen Historikers z. Z. des Tiberius, dessen offene Kritik bei des Kaisers Majestät wie bei dem allmächtigen Minister Sejan Anstoß erregt hatte und Anlaß seines Freitodes geworden war, jener edlen Frau, die durch doppeltes Leid: den Tod des Vaters und zugleich durch das allzu frühe Abscheiden ihres hochbegabten Sohnes Metilius so schwer getroffen war; in der consolatio ad Polybium schließlich tröstet Sen. den ihm befreundeten Polybius, der als Träger des wichtigen Amtes der Bittschriften (a libellis) für den Verbannten beim Kaiser Fürsprache einlegen soll, über den Tod eines seiner Brüder: der Haupttrost, den er für Polybius bereit hat, ist der Aufblick zum Kaiser: so kann Sen. diesem und seiner Regierung seine überschwänglichen Huldigungen darbringen, die in dem Wunsche gipfeln: acta hic divi Augusti aequet, annos vincat" (cons. ad Polyb. 12. $_{5}$).

chatologie. Bonhöffer (I, S. 62) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß Sen. in den Trostschriften aus dem Bestreben heraus, den Trost für alle Fälle wirksam zu machen, zum Interpreten von Anschauungen wird, die ihm durchaus nicht feststehen: die Frage der Unsterblichkeit der Seele hat er nicht eindeutig beantwortet.

Wenn auch namentlich ad Marc. 24. 5 dahin verstanden werden könnte, als habe Seneca selbst den Glauben an ein ewiges, seliges Leben, so steht doch dazu ep. 102, 2 im Gegensatz, wo er sagt, die Unsterblichkeitshoffnung sei eine res gratissima, die jedoch von großen Männern mehr versprochen als bewiesen werde: ja er nennt sie geradezu einen schönen Traum. Die Widersprüche in der Frage der Unsterblichkeit der Seele, die Badstübner (Beitr. z. Erkl. u. Kritik d. philosoph. Schr. Sen.'s S. 1 ff.) feststellt, glaubt er dahin auflösen zu können, daß Sen., sofern er mit seinem Verstande zu Rate geht, zur Ansicht Epikurs neige, daß uns der Tod zur ewigen Ruhe eingehen lasse. „Ueberläßt er sich dagegen seiner Phantasie, so stellen sich Schilderungen des seligen Lebens von fast visionaerer Lebhaftigkeit ein, wie jene bekannte ad Marc. 25 ff. Und trotzdem finden wir in derselben Schrift kurz vorher (19. 20) eine begeisterte Verherrlichung der Todesruhe und des Nichtseins."

Und Erwin Rohde (Psyche 7. 8 1921, S. 28 4) ist überzeugt: im Grunde neigt Sen. sich zu der Ansicht, daß der Tod dem Menschen ein Ende bringe, nach dem der „ewige Friede" den unruhigen Geist erwarte.

IV. RELIGIONSPHILOSOPHISCHE LEHREN

Neben das große metaphysische Problem der Unsterblichkeit der Seele tritt die Frage nach Sen.'s Gottesbegriff, und diese theologische Frage ist zugleich eine teleologische, mit der die Antinomie der Freiheit und Notwendigkeit bei Sen. zusammenhängt. Auch als Theologe trägt Sen. nicht eine einheitliche Auffassung vor. Schon Rudolf Burgmann (Sen.'s Theologie S. 40, 60 f.) hat darauf hingewiesen, daß Sen. „wenn er das Wesen Gottes an und für sich betrachtet, sich nicht immer von dem materialistischen Pantheismus der Stoa völlig loszusagen vermag, während er der Gottheit, sobald er sie in Beziehung zur Welt und namentlich in ihrem Verhältnis zum Menschen betrachtet, überall solche Prädikate beilegt, die nur einem persönlichen Wesen zukommen können".

Es ist also einseitig, wenn H. Steiner (Theodizee bei Sen. S. 14 f., 61) behauptet, für Sen. sei trotz aller Seitensprünge der monistische Pantheismus seiner stoischen Schule maßgebend gewesen. Die Erklärung Senecas ep. 65, 23: „nempe universa ex materia et ex deo constant. deus ista temperat, quae circumfusa rectorem secuntur et ducem. potentius autem est ac pretiosius, quod facit, quod est deus, quam materia patiens dei" ist so extrem dualistisch, daß auch

Steiner diesen Dualismus nicht leugnen kann. Die Art allerdings, wie er die seiner Auffassung widersprechenden Ausführungen Sen.s hinwegzuinterpretieren versucht, indem er sie als „Plaudereien unseres eklektischen Feuilletonisten" deutet, der dabei an irgendwelche Folgen für sein System nicht gedacht habe, ist unhaltbar — eine Notauskunft, die die Aporie nicht löst.

Es ist vielmehr so, wie es neuerdings Hildegard Rogge in ihrer Dissertation (a. a. O. S. 18 ff., 26 f.) aufgezeigt hat, daß auch Sen.s Gottesbegriff den gleichen Schwankungen unterworfen ist, die in der Entwicklung des philosophischen Denkens Senecas überhaupt feststellbar sind: der ursprüngliche aesthetische Gottesbegriff Senecas, das Ahnen einer höheren Macht, deren Wirken sich in der Schönheit und Ordnung der Welt kund gibt, „vielleicht allerdings kaum mehr als ein Naturgefühl mit einem religiösen Akzent" wandelt sich zum kosmischen Gottesbegriff, und dieser schließlich wird durch den menschlichen Gottesbegriff verdrängt und ersetzt. Das ist der Gang der Annaeanischen Religiosität, wie er sich von der cons. ad Helviam matrem, den 3 Büchern de ira über die Dialoge de otio und de brevitate vitae, deren Ergebnisse sich mit denen der naturales quaestiones und de beneficiis decken, zu den epistolae morales vollzieht.

In den Büchern de ira ist Senecas Tendenz unverkennbar, den Primat des Naturgesetzes durch die Einschränkung der Machtfunktionen der Götter, die eigentlich nur noch gütige Helfer sind, zu erreichen (vgl. de ira II, 27, 1 ff. und Rogge S. 19). Der gleiche Gedanke: „Gott und Naturgesetz" klingt auch in de ben. an, mit dem Unterschiede allerdings, daß die „Unterordnung unter die Naturnotwendigkeit nicht mehr eine Beschränkung der göttlichen Allmacht darstellt, sondern ein Akt des Sichselbstgehorchens, eines Verharrens im einmal Selbstgewollten ist" (vgl. ben. VI 23. 1, Rogge S. 21). Auf dies einheitlich Göttliche, an das Sen. fest glaubt, sind alle Namen anwendbar, die irgendwie eine seiner Funktionen zum Ausdruck bringen. Gott ist Kollektivbezeichnung für alle Wertbegriffe (vgl. insbes. nat. quaest. II 45, 1; analog ben. IV 7, 1). Zugleich ist er auch das Schicksal, die erste Ursache des kausalen Naturzusammenhangs: „Gott und Natur sind eins; übrig bleibt allein der Mensch". Sen. „durchbricht das pantheistisch-monistische Prinzip, indem er dem Menschen das All, die für sein Leben bedeutsamen Mächte: Natur und Schicksal gegenüberstellt als die geeignetsten Gegenstände, an denen er seine Gefühle gewissermaßen ins Religiöse übersetzt". (Rogge S. 21.) Die gedankliche Weiterentwicklung führt dann dahin, daß Sen. den Vorstellungskomplex Gottes als Naturgewalt mit dem Vorstellungskomplex Gottes als sittlicher Macht verschmilzt. Von hier ist nur ein kleiner Schritt zu der letzten Konsequenz, die die epistolae morales ziehen: den Gott im Menschen zu suchen.

Wenn Sen. ep. 41, 2 bekennt: „Prope est a te deus, tecum est, intus est . . . hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. bonus vir sine deo nemo est', und wenn er weiter ep. 73, 15. 16 es ausspricht: „non sunt di fastidiosi, non invidi: admittunt et ascendentibus manum porrigunt, miraris hominem ad deos ire? deus ad homines venit, immo quod est propius, in homines venit: nulla sine deo mens bona est", so sind das Aeußerungen, die auch ein Christ hätte tun können.

So wird es auch verständlich, wie schon frühzeitig die Legende von einem Briefwechsel zwischen Seneca und dem Apostel Paulus hat entstehen können als „ein mythischer Ausdruck des historischen Verschmelzungsprozesses, der sich seit dem 2. Jhdt. zwischen dem Christentum einerseits, antiker rhetorischer Bildung und dem römischen Caesarentum andererseits vollzogen hat". (Vgl. Bickel: Rh. Mus. N. F. 60, 1905, S. 512.) Die einst viel erörterte Frage einer Abhängigkeit Senecas von Paulus oder umgekehrt steht heute nicht mehr zur Debatte: irgendwelche tatsächlichen Zusammenhänge zwischen Sen. und den Anfängen des Christentums sind völlig ausgeschlossen. Aber eine Geistesverwandtschaft ist vorhanden und hat im Verein mit jener Sage Seneca bis in die neuere Zeit in hohem Ansehen erhalten (vgl. Ueberweg-Praechter: Grundriß I[12] S. 493). In einem Punkt — das hat Steiner S. 61 richtig erkannt — ist der Theolog Sen. die Antwort schuldig geblieben: in der Frage der Theodizee. Er vermag sich nur so zu helfen, daß er „die Uebel und das Böse letztlich als etwas Relatives faßt, das sich dem gesetzlichen Zusammenhang des Universums einordnet und zugleich im Laufe der Entwicklung sich selbst aufhebt".

Im Geiste des Systems, betont Zeller, lag nur die eine Antwort, daß weder dem Guten ein wirkliches Uebel noch dem Schlechten ein wirkliches Glück widerfahren könne. So glaubt Sen. dem Dilemma zu entgehen, das aus dem Versuch entspringt, mit dem Gedanken einer über dem Weltall waltenden Vorsehung die Vorstellung der Härte des Schicksals gegen tugendhafte Männer zu verbinden: „Quaesisti a me Lucili, heißt es de prov. 1, 1., quid ita, si providentia mundus regeretur multa bonis viris mala acciderent. Die Antwort, die er 2, 1. 2 gibt, lautet: nihil accidere bono viro mali potest: non miscentur contraria . . . omnia adversa exercitationes putat. Alles Schlimme ist in unseres Philosophen Augen nur eine Uebung, ein Prüfstein für die sittliche Tüchtigkeit des Tugendhaften, dessen Selbstlosigkeit und Opfermut eine psychagogische Wirkung auf die Masse nicht verfehlt.

Senecas Streben nach einem verinnerlichten Gottesbegriffe muß ihn mit Notwendigkeit zu heftiger Kritik an den Auswüchsen der Volksreligion veranlassen, die er in der Schrift vom Aberglauben niedergelegt hat. Treffend bemerkt dazu Th. Birt (Aus dem Leben der Antike 1918, S. 230): „neben Persius stand nun auch schon Seneca, der endlich die Axt an die Wurzel legte, indem er sich gegen den herrschenden Gottesdienst selbst, gegen den Ritus mit seinen Opfern

und Zermonien wandte. Gott ist ein Geist, er bedarf dieser menschlichen Armseligkeiten nicht. „Ueber den Aberglauben", ‚de superstitione' betitelte Seneca sein umstürzendes Buch, von dem wir gewisse Abschnitte unbedingt zur Satirenliteratur rechnen, denn die beißendste Satire war darin seine Waffe. So wie die Satire immer das Extreme aufsucht, so hat hier Seneca gerade die lächerlichsten Auswüchse der sogenannten Frömmigkeit, die ihm als Aberglaube gilt, geschildert, und wir lesen seine Schilderung mit Staunen." Sen. unterscheidet zwischen Staatskult und privaten Riten. Den Staatskult zu befolgen mag ein Gebot der staatspolitischen Klugheit sein, — Sen. verwahrt sich ausdrücklich dagegen, darin etwa den Ausdruck einer religiösen, Gott wohlgefälligen Gesinnung zu erblicken, — die Götter des Volkes sind Geschöpfe des Aberglaubens, die Formen der privaten Frömmigkeit so sinnlos, daß der Philosoph nur mit tiefstem Abscheu sich davon abwendet. Mit Geringschätzung spricht er von den Götterbildern und ihrer Anbetung: „sacros, inquit, immortales, inviolabiles in materia vilissima atque immobili dedicant. habitus illis hominum ferarumque et piscium, quidam vero mixto sexu diversis corporibus induunt: numina vocant, quae si spiritu accepto subito occurrerent, monstra haberentur" (fr. 31. Haase).

Die äußerliche Verehrung der Götter soll sich auflösen in den geistigen Kultus der Erkenntnis und der Nachahmung ihrer sittlichen Vollkommenheit. Deshalb heißt es im 95. Briefe (ep. 95, 50): primus est deorum cultus deos credere, deinde reddere illis maiestatem suam, reddere bonitatem, sine qua nulla maiestas est. scire illos esse, qui praesident mundo, qui universa vi sua temperant, qui humani generis tutelam gerunt interdum incuriosi singulorum. hi nec dant malum nec habent: ceterum castigant quosdam et coërcent et inrogant poenas et aliquando specie boni puniunt. vis deos propitiare? bonus esto. satis illos coluit, quisquis imitatus est.

Ein Hauch echter Religiosität liegt über diesen Worten, die allerdings zugleich den tiefgreifenden Unterschied des antiken heidnischen und des christlichen Gottesbegriffs, des philosophischen und des theologischen, scharf beleuchten. Max Mühl hat diesen Unterschied dahin praezisiert: „Das Antlitz des persönlichen, überirdischen christlichen Gottes, in dessen Reich dereinst die Menschenkinder wohnen sollen, leuchtet in väterlicher Milde ihnen allen entgegen, sie alle sind ja Kinder Gottes, — den Gott der Stoa, der sich mit dem Kosmos, mit der Natur identifiziert, vermag doch eigentlich nur der bevorrechtete Mensch, der geistig Höherstehende, der Philosoph ahnend zu schauen und im Herzen zu verehren" (Mühl: Menschheitsidee S. 87).

‚Deum colit qui novit': das ist der prägnante Ausdruck jenes Intellektualismus und Rationalismus, der die Religiosität auch eines Seneca letzlich beherrscht. Dieser Intellektualismus veranlaßt ihn auch, den Nutzen des Gebets zu verwerfen (ep. 41, 1). Er findet seinen Lohn in dem Bewußtsein, dem Willen der Gottheit zu folgen

als Glied einer notwendigen Naturordnung: ducunt volentem fata, nolentem trahunt". Kleanthes' Erkenntnis ist also Senecas Glaubensbekenntnis; in der Art freilich, in der er es ausspricht, tritt sein Wesen scharf hervor: „Die Gedanken hat Sen. von Kleanthes übernommen, in allem übrigen aber, in Stimmung, Form und Rhythmus hat er nur sich selbst gegeben, sich selbst und seine Zeit . . . Die paradoxe Verbindung einer weltfremden Lehre mit einer weltlich reizvollen Form, charakteristisch für die moralische Schriftstellerei Senecas überhaupt, findet hierin ihre historische Berechtigung" (Meerwaldt in: Wiener Blätter I, 1923, S. 139 ff.).

V. ETHISCHE LEHREN

In seiner Analyse der philosophischen Welt- und Lebensanschauung des Hellenismus hat Julius Kaerst (Gesch. des Hellenismus II², 1926, S. 139) mit Recht darauf hingewiesen, daß es der Stoa bei aller Ausbildung des Gemeinschaftsgedankens nicht gelungen ist, zwischen den individualistischen Elementen ihres Denkens und dem Gemeinschaftsideal eine innerliche Harmonie herzustellen. Das gilt auch für Seneca, dessen Ethik weder den Gegensatz: Individualismus — Universalismus bzw. Sozialismus (in ethischem Sinne) noch den hiermit verwandten, aber nicht völlig zusammenfallenden Gegensatz: Egoismus - Altruismus (Tuismus) wirklich überwunden hat. Immerhin hat Seneca diesen Gegensatz wohl empfunden und ist um einen Ausgleich bemüht gewesen, indem er sich zu dem Grundsatz bekennt: ‚alteri vivas oportet, si vis tibi vivere' (ep. 48, 2).

Ob dabei Egoismus und Altruismus lediglich eine äußerliche Versöhnung aus reinen Utilitätsgründen erfahren haben, wie Semmler (Individuum und Gemeinschaft . . . S. 71) meint, muß zunächst dahingestellt bleiben.

a) Individualethik.

Eins steht fest: Senecas Interesse gilt, genau wie das der Altstoa, in erster Linie dem Ich: der egozentrische (individualistische) Standpunkt überwiegt. Mit Chrysipp erkennt er deshalb den Selbsterhaltungstrieb und die Selbstliebe als ethischen Grundtrieb an (vgl. ep. 121, 14): allerdings deutet er im Gegensatz zu Chrysipp, der den gleichen allgemeinen Grundtrieb bei Mensch und Tier angenommen hatte, nach Poseidonios Vorgange das Selbst des Menschen als den Daimon = das Vernünftige in uns, die Selbstliebe demgemäß als Liebe zum Logischen — der Λόγος wird als oberstes regulatives Prinzip auch unseres Gefühlslebens anerkannt (vgl. ad Marc. 8, 3); er verleiht dem vir sapiens, dessen Idealbild Sen. mit Farben zeichnet, die er der stoischen Palette entnimmt, wahre Befriedigung, indem er ihn unabhängig macht von allen äußeren Schicksalen und von den Affekten befreit, deren völlige Ausrottung Sen. im Sinne der Schule verlangt. Allerdings steht dieses Idealbild des σοφός in so

grellem Widerspruch zur Wirklichkeit, daß sich unser Philosoph gezwungen sieht, es preiszugeben und in den Zugeständnissen an die menschliche Schwäche, vor allem aber in der Betonung der sozialen Gebundenheit Ideal und Wirklichkeit zu versöhnen.

Aus dem Dualismus von Leib und Seele, der Gegenüberstellung des minderwertigen und verächtlichen Leibes und des gottentstammten, daher erhabenen Geistes, die er nach des Apameiers Vorgang vornimmt, ergibt sich unmittelbar die dualistisch-pessimistische Färbung von Senecas Ethik, die strengere, finstere Beurteilung des sittlichen Wertes des Menschen. Fritz Husner (S. 6 f.) hat mit vollem Recht es aussprechen können, daß für Sen. die Philosophie nicht tote Lehre, sondern Lebenskunst sei; „nicht mehr neue Gedanken wollen gefunden werden, sondern Wahrheiten, die für die praktische Lebensführung von Bedeutung sein können, wollen aus der Masse der Bücher und ihren Spitzfindigkeiten herausgehoben und als Heilmittel gegen die menschlichen Fehler angewandt sein" . . . Als „Angriffs- und Kampfmittel gegen die menschlichen Laster faßt er seine Sprache auf und stellt dies Werkzeug der Sprache bewußt in den Dienst der ethischen Propaganda": nicht nur von dem äußeren Elend des Menschenlebens, sondern auch von der unausrottbaren Bosheit der menschlichen Natur ist Seneca tief durchdrungen „Tota flebilis vita est", heißt es in der Trostschrift ad Marciam 11, 1: „Quid est homo? quodlibet quassum vas et quolibet fragile iactatu (ib. 11, 3). Analoge Erwägungen veranlassen ihn, seinem Freunde Polybius (ad Polyb. de cons. 4, 3) zu bekennen: „non vides, qualem nobis vitam rerum natura promiserit quae primum nascentium hominum fletum esse voluit". So wird auch ein Wort aus der Einleitung zu den naturales quaestiones (lib. I praef. 7, 9) verständlich, das für die von ironischem Pessimismus getragene erdenflüchtige Stimmung Senecas fast eine typische Bedeutung hat: ‚tunc consummatum habet plenumque bonum sortis humanae, cum calcato omni malo petit altum et in interiorem naturae sinum venit. tunc iuvat inter ipsa sidera vagantem divitum pavimenta ridere et totam cum auro suo terram, non illo tantum dico, quod egessit et signandum monetae dedit, sed et illo, quod in occulto servat posterorum avaritiae . . . [9], o quam ridiculi sunt mortalium termini! . . . Sein Pessimismus läßt Seneca ein düsteres Bild des allgemeinen Sittenverfalls zeichnen, bestimmt seine Auffassung vom Verlauf der Sittengeschichte, wobei er ehrlich genug ist, nicht alle Schuld nur in der eigenen Zeit zu suchen: „Hoc maiores nostri questi sunt, hoc nos querimur, hoc posteri nostri querentur, eversos mores, regnare nequitiam, in deterius res humanas et omne nefas labi". In Wahrheit sind es nur geringe Schwankungen, denen der sittliche Zustand unterliegt: die Erscheinungsformen des Bösen wechseln — zu verschiedenen Zeiten herrschen verschiedene Laster vor, die adulteria, der conviviorum furor, die culina, die das exitium der Vermögen bilde, der nimius cultus corporum und die cura formae usw. —, seine Macht bleibt stets dieselbe. (de ben. I, 10, 1 ff.,

vgl. auch die Schilderungen der schamlosen Ehepraxis de ben. III, 16,$_{1\ 4}$ s. auch Zeller III 1^4, S. 259; Husner S. 30.)

Was für die Völker gilt, gilt auch für die Einzelnen: ‚Peccavimus omnes, alii gravia, alii leviora, alii ex destinato, alii forte inpulsi aut aliena nequitia ablati; . . . nec deliquimus tantum, sed usque ad extremum aevi delinquemus. (de clem. I 6,$_3$.) Rings sind wir von Lastern umgeben: ‚Non expectant uno loco vitia, sed mobilia et inter se dissidentia tumultuantur, pellunt in vicem fuganturque; ceterum idem semper de nobis pronuntiare debebimus, malos esse nos, malos fuisse, invitus adiciam et futuros esse" (de ben. I 10,$_3$). Damit steht allerdings im Widerspruch, wenn er an anderer Stelle (ep. 50,$_4$) erklärt: „quid nos decipimus? non est extrinsecus malum nostrum: intra nos est, in visceribus ipsis sedet, et ideo difficulter ad sanitatem pervenimus, quia nos aegrotare nescimus"; ein Widerspruch, dessen sich Seneca selbst offenbar nicht bewußt geworden ist. Wir sollten ja überhaupt darauf verzichten, die Einheitlichkeit seines Systems und die Widerspruchslosigkeit seiner Ansichten zu retten: „auch als Philosoph war er den eklektischen Neigungen seines Volkes und seines Zeitalters nicht so fremd, daß wir von ihm eine ausnahmslose Folgerichtigkeit der Ansichten erwarten dürfen" (Zeller III 1^4, S. 744). Gegen diese allgemeine menschliche Sünde gibt es für uns nur ein Heilmittel: die Besinnung auf unser Ich, das Göttliche in uns. Deshalb dürfen wir nicht unser höchstes Glück auf das Fleisch begründen. Wahre, feste und ewige Güter sind nur diejenigen, welche die Vernunft verleiht. Die beiden höchsten Güter aber werden uns folgen, wohin wir uns begeben: die gemeinsame Natur und die persönliche Tugend (vgl. ep. 74,$_{16}$ und ad Helv. matr. decons. 8,$_2$). Zur Erkenntnis dieses wirklich Wertvollen will der Philosoph als „humani generis paedagogus" (ep. 89,$_{13}$) die Seele auf dem Wege der Läuterung allmählich führen; denn er ist recht eigentlich zum Psychagogen und Seelenarzt berufen. Seneca predigt die Verachtung alles dessen, was nicht vom freien Willen des Menschen abhängt, wie Leib und Leben, Reichtum und Ehren, an deren Stelle er das Postulat der ethischen Freiheit setzt (vgl. ep. 65,$_{23}$). Darin liegt eine asketische Tendenz, die zugleich erklärt, wieso der Idealismus der stoischen Sittenlehre an ihm in seiner Großartigkeit wie in seinen Schroffheiten einen eifrigen und beredten Wortführer findet (s. Zeller III 1^4 S. 739). Bonus autem est (homo), führt deshalb Sen. ep. 76,$_{15}$ sq. aus, si ratio eius explicita et recta est et ad naturae suae voluntatem accommodata. haec vocatur virtus, hoc est honestum et unicum hominis bonum. nam cum sola ratio perficiat hominem, sola ratio perfecta beatum facit: hoc autem unum bonum est, quo uno beatus efficitur.

Das sind alles Gedanken, die uns von der älteren Schule her vertraut sind. Mit ihr weist Sen. der Vernunft den Primat zu; wie die Schulgründer ist er der Ansicht, daß der Mensch dann am Ziele seiner natürlichen Bestimmung angelangt ist, wenn er diese

Vernunft, die besondere Eigentümlichkeit des Menschen, in der das volle Glück beschlossen liegt, zur Vollkommenheit gebracht hat. Und er übernimmt schließlich auch den Satz von der Identität der Vernunft mit der Tugend und dem sittlich Guten.

Träger dieser vollkommenen Vernunft ist der Weise, dessen Ideal sich Sen. in dem Dialog „de constantia sapientis" zum Vorwurf genommen hat, allerdings mit der Einschränkung, daß er lediglich die Widerstandsfähigkeit des σοφός gegen Angriffe von außen, sei es durch tätliche Beleidigung oder durch Beschimpfung und Schmähung, nachweisen will. Für den Weisen gibt es nur „ein" Uebel: die Schande, die keinen Eingang finden kann da, wo Tugend und Ehre bereits ihren Sitz haben . . . Er kann nichts verlieren; er hat alles sicher in sich geborgen, nichts überläßt er dem Glück, seine Güter hat er in Sicherheit, zufrieden mit der Tugend, die der Gaben des Zufalls nicht bedarf. Mit anderen Worten: die hier von Seneca propagierte Eudaimonie, die auf die Tugend gegründet ist, führt zur Autarkie (vgl. de const. sap. 5,3 sq.). Dabei betont Seneca ausdrücklich die reale Existenz dieses vir sapiens, der nicht ein bloßes Phantasieprodukt, sondern in der Wirklichkeit, wenn auch selten und in großen Zeitabständen, vorhanden sei, wie das Beispiel Catos zeige, der vielleicht noch höher zu stellen sei als der ideale σοφός (vgl. de const. sap. 7,1). Ja, Sen. geht in der Verherrlichung des vir sapiens noch über die ältere Stoa hinaus, wenn er nicht nur die Gottähnlichkeit, sondern in gewisser Hinsicht sogar die Gotterhabenheit dieses idealen „Uebermenschen" behauptet: „bonus tempore tantum a deo differt"; ja, der gute Mensch ist der Gottheit insofern überlegen, als es für letztere überhaupt kein Dulden von Unglück gibt, während der σοφός über das Unglück erhaben ist (vgl. de prov. 1,5 und 6,5). Allerdings wird Seneca nicht selten vor dieser Gottähnlichkeit und Gotterhabenheit bange, mit der er seinen Idealmenschen ausgestattet hatte. Zudem war er eine viel zu sensible Natur, zu abhängig von den Stimmungen und Erlebnissen des Augenblicks, um nicht bald von den reinen Phantasmagorien seinen Weg zur nüchternen Wirklichkeit zurückzufinden. Das stolze Ueberlegenheitsgefühl gegenüber äußerer Unbill, dem Sen. in de const. sap. so beredten Ausdruck verliehen, war nicht von Dauer, und wenn ihm in jenem Dialog der stoische Weise kein unwirkliches Ideal war, so hat er diese Ansicht doch recht bald revidiert, wie die Schrift „von der Gemütsruhe" beweist: „nec hoc praeceperim tibi", erklärt Sen. de tranq. an. 7,4 dem Serenus, „ut neminem nisi sapientem sequaris aut adtrahas; ubi enim istum invenies, quem tot saeculis quaerimus? Das bedeutet aber, daß Sen. das Vorkommen dieses σοφός in der Wirklichkeit leugnet (vgl. O. Hense· Seneca und Athenodorus, S. 13).

Die gleiche Rücksicht auf die Wirklichkeit bestimmt ihn auch, die Spannung zu mildern, die der Dogmatismus der Schule mit der Unterscheidung der Guten und Schlechten, zwischen denen eine

unüberbrückbare Kluft besteht (so e p. 66, 10), eingeführt hatte. „Quid ergo?" fragt er deshalb e p. 75, 8 „infra illum (sc. beatum) nulli gradus sunt? statim a sapientia praeceps est? non, ut existimo. nam qui proficit, in numero quidem stultorum est, magno tamen intervallo ab illis diducitur. inter ipsos quoque proficientes sunt magna discrimina. 9 in tres classes, ut quibusdam placet, dividuntur: primi sunt, qui sapientiam nondum habent, sed iam in vicinia eius constiterunt . . . . . 13. secundum genus est eorum, qui et maxima animi mala et adfectus deposuerunt, sed ita, ut non sit illis securitatis suae certa possessio, possunt enim in eadem relabi. 14. tertium illud genus extra multa et magna vitia est, sed non extra omnia. effugit avaritiam, sed iram adhuc sentit. Und von sich selbst bemerkt er ausdrücklich: „non sum sapiens et, ut malivolentiam tuam pascam, nec ero. exige itaque a me, non ut optimis par sim, sed ut malis melior: hoc mihi satis est, cotidie aliquid ex vitiis meis demere et errores meos obiurgare . . . haec non pro me loquor, ego enim in alto vitiorum omnium sum, sed pro illo, cui aliquid acti est" (de vita beata 17, 3–4).

Damit hängt unmittelbar zusammen, daß auch in der Beurteilung des höchsten Gutes wie der Güter überhaupt Senecas Ansicht sich wandelt. Wie das starre Bild des vollkommenen Weisen verdrängt und ersetzt wird durch eine Stufenfolge von Fortschreitenden, deren zunehmender Fortschritt sie dem Ideal der Vollkommenheit annähert, so muß auch der Inhalt des höchsten Gutes, die völlige Freiheit von Affekten, die ἀπάθεια, zur εὐθυμία nach Demokrits Vorgang herabgestimmt werden: ‚quod desideras autem', gibt Sen. de tranq. an. 2, 3 seinem Freunde Serenus zu, ‚magnum et summum est deoque vicinum, non concuti. hanc stabilem animi sedem Graeci euthymian vocant, de qua Democriti volumen egregium est; ego tranquillitatem voco . . . 4. ergo quaerimus, quomodo animus semper aequali secundoque cursu eat propitiusque sibi sit et sua laetus aspiciat et hoc gaudium non interrumpat, sed placido statu maneat nec adtollens se unquam nec deprimens: id tranquillitas erit.

Seneca scheut sich nicht, Reichtum und Gesundheit mit dem Wertakzent der προηγμένα zu versehen: „ait (sc. philosophus) ista (sc. opes, vitam, valetudinem) debere contemni, non, ne habeat, sed ne sollicitus habeat; non abigit illa a se, sed abeuntia securus prosequitur" . . . „nec enim se sapiens indignum ullis muneribus fortuitis putat: non amat divitias, sed mavolt; non in animum illas, sed in domum recipit, nec respuit possessas, sed continet et maiorem virtuti suae materiam subministrari volt" (de vita beata 21, 2 u. 4).

Mag also die Tugend immerhin das einzige Gut sein, so schließt das, wie Seneca meint, doch nicht aus, daß auch den sog. „gleichgültigen Dingen" ein gewisser Wert zusteht: man kann sogar von einer Wertskala insofern reden, als man manche Dinge bis zu einem gewissen Grade schätzt, auf einige hohen Wert legt: quis

porro sapientium — nostrorum dico quibus unum est bonum virtus — negat etiam haec, quae indifferentia vocamus, habere aliquid in se pretii et alia aliis esse potiora? quibusdam ex iis tribuitur aliquid honoris, quibusdam multum. Auch der Reichtum gehört zu den geschätzten Dingen: ne erres itaque, inter potiora divitiae sunt. In der Wertung des Reichtums allerdings tritt der entscheidende Unterschied von Bildung und Unbildung scharf hervor: mihi divitiae si effluxerint, nihil auferent nisi semet ipsas, tu stupebis et videberis tibi sine te relictus, si illae a te recesserint; aput me divitiae aliquem locum habent, aput te summum; ad postremum divitiae meae sunt, tu divitiarum es' (de vita beata 22,4 sqq.). Man hat den Eindruck, daß Sen. als Anwalt der eigenen Sache spricht, wenn er das Recht auf Besitz grundsätzlich auch dem Philosophen zuerkennt und betont, daß es auf die Art ankomme, in der der Reichtum erworben und verwandt werde (ebda 23,1); zeige sich doch gerade in dem Gebrauch, den der Philosoph von seinen Mitteln mache, ein gesteigertes soziales Verantwortungsgefühl: der Philosoph wird seine Habe austeilen mit gewissenhafter Auswahl der Würdigsten, immer in dem vollen Bewußtsein, daß er Rechenschaft ablegen muß über Ausgaben so gut wie über Einnahmen — er wird offene, aber nicht durchlöcherte Taschen haben, aus denen viel herausgeht, aber nichts herausfällt: donabit cum summo consilio dignissimos eligens: — ein Postulat, das auch für die moderne Sozialfürsorge gelten sollte — ut qui meminerit tam expensorum quam acceptorum rationem esse reddendam . . . habebit sinum facilem, non perforatum, ex quo multa exeant et nihil excidat!" (de vita beata 23,5).

b) Kollektivethik (Sozial- und Staatsphilosophie).

Die Rücksicht auf den Mitmenschen, die Sorge um das „gemeine Beste" stellt Seneca bewußt in den Vordergrund, indem er sich, wie oben schon erwähnt, zu dem Satze bekennt: alteri vivas oportet si vis tibi vivere (ep. 48,2). Damit glaubt er zugleich zwischen dem Individualprinzip und dem Sozialprinzip jene innerliche Harmonie hergestellt zu haben, um die die ältere Schule sich vergeblich gemüht hatte (vgl. Kaerst a. a. O. II, S. 139).

Mit emphatischen Worten preist er deshalb den Gemeinschaftstrieb nächst der Vernunft als das größte Geschenk, das die Natur dem Menschen verliehen hat. Fac nos singulos, quid sumus? heißt es de ben. IV 18,2 und die Antwort lautet: praeda animalium et victimae ac bellissimus et facillimus sanguis . . . Duas deus res dedit, quae illum (sc. hominem) obnoxium validissimum facerent, rationem et societatem; itaque, qui par esse nulli posset, si seduceretur, rerum potitur [3]. Societas illi dominium omnium animalium dedit; societas terris genitum in alienae naturae transmisit imperium et dominari etiam in mari iussit, haec morborum inpetus arcuit, senectuti adminicula prospexit, solacia contra dolores dedit; haec fortes nos facit, quod

licet contra fortunam advocare. [4]. Hanc societatem tolle, et unitatem generis humani, qua vita sustinetur, scindes . . .

Dies lebendige Bewußtsein der Verwandtschaft aller Menschen untereinander läßt Sen. das Allgemein-Menschliche stark betonen und hat vor allem eine mildere Ausgestaltung der stoischen Tugendlehre, eine Abkehr vom Rigorismus der älteren Schule, im Gefolge (cf. ep. 95, 52): Seneca, der von der allgemeinen menschlichen Schwäche und Bosheit tief durchdrungen ist, sieht sich gezwungen, dieser Unvollkommenheit und Hilfsbedürftigkeit weitgehend Rechnung zu tragen: omnes inconsulti et improvidi sumus, omnes incerti, queruli, ambitiosi — quid lenioribus verbis ulcus publicum abscondo? — omnes mali sumus. quidquid itaque in alio reprenditur, id unus quisque in sinu suo inveniet. quid illius pallorem, illius maciem notas? pestilentia est. placidiores itaque invicem simus: mali inter malos vivimus · una nos res facere quietos potest, mutuae facilitatis conventio (de ira III 26, 4). Eindringlich mahnt er: „beneficiis enim humana vita constat et concordia, nec terrore sed mutuo amore in foedus auxiliumque commune constringitur (I 5, 3).

Daß bei Sen. im Gegensatz zu den Vertretern der älteren Schule das Gefühlsmoment wesentlich stärker zur Geltung kommt, hat Zeller mit Recht betont. „Das Gemeinschaftsbedürfnis ist bei Seneca stärker als bei jenen, wenn auch die gesellige Natur und Bestimmung des Menschen von beiden gleich entschieden anerkannt wird, die gemeinnützige Tätigkeit erscheint den Aelteren mehr als Sache der Pflichterfüllung, bei ihm mehr als Sache der Neigung, der Menschenliebe und des Wohlwollens, und ebendeshalb legt er gerade auf die Tugenden des menschenfreundlichen Gemüts den Hauptnachdruck" (vgl. Zeller a. a. O. III 1[4] S. 751). So vertritt er „jene Milde der Gesinnung, der nichts mehr widerstrebt als Zorn und Haß, Gewalttat und Grausamkeit, nichts naturgemäßer und des Menschen würdiger erscheint als verzeihende Gnade, selbstlose, im Verborgenen beglückende, die göttliche Güte gegen Gute und Schlechte nachahmende Wohltätigkeit, die der menschlichen Schwäche eingedenk lieber schont als straft, auch die Feinde von ihrem Wohlwollen nicht ausschließt, auch die Verletzung nicht mit Verletzung erwidern will (vgl. Zeller a. a. O. S. 750 ff.). Deshalb verlangt er auch im Sinne der Schule, daß man die Affekte, vor allem den Zorn, nicht bloß bekämpfe und mäßige, wie Platon und Aristoteles gefordert hatten, sondern daß man sie völlig ausrotte: denn „homo in adiutorium mutuum genitus est, ira in exitium' (de ira I 5, 2). Und weiter: quis ergo magis naturam rerum ignorat quam qui optimo eius operi et emendatissimo hoc ferum ac perniciosum vitium adsignat? ira, ut diximus, avida poenae est, cuius cupidinem inesse pacatissimo hominis pectori minime secundum naturam est. beneficiis enim humana vita constat et concordia, nec terrore sed mutuo amore in foedus auxiliumque commune constringitur (de ira I 5, 3). Das bedeutet eine klare Absage an den Rigorismus der älteren

Schule, deren Gerechtigkeitsbegriff kein Mitleid und keine Nachsicht kannte, in deren Sinn Zenon das Mitleid zwischen Fehler und Krankheiten einordnete (cf. St. v. fr. I, 213), während Chrysipp erklärte (vgl. St. v. fr. III 641), der Weise werde kein Mitleid haben und niemandem verzeihen, weil er die vom Gesetz verhängten Strafen für gerecht halte und ihre Wirkung nicht abschwächen wolle. ‚Gewiß', gibt Seneca (de ira I 16, 5) zu, ‚dem Gesetze soll sein Lauf gelassen werden, aber nicht im Zorn, wohl aber mit Strenge soll das geschehen'. Unbeugsame Gerechtigkeit und verzeihende Milde sind keine sich gegenseitig ausschließenden Gegensätze: mit der Gerechtigkeit ist die Milde wohl vereinbar, dagegen steht sie im Widerspruch zu der tadelnswerten Nachsicht. Denn die Nachsicht straft nicht, wo sie sollte, die Milde dagegen berücksichtigt bei der Strafe alle wirklich vorhandenen Milderungsgründe und sucht das vollständige Recht zu verwirklichen. (cf. de clem. II 5, 2 ff. und dazu Zeller a. a. O. S. 297, 751). Sen. ist weit davon entfernt, die Notwendigkeit und Berechtigung der Strafe zu leugnen; er fordert aber mit allem Nachdruck, daß das Strafen nicht Sache des Zornes, sondern Sache der Vernunft sei; gehe doch die Züchtigung nicht auf Schaden aus, sondern auf Heilung, möge sie auch dem Scheine nach schaden: Quid ergo? non aliquando castigatio necessaria est? quidni? sed haec sine ira, cum ratione. non enim nocet sed medetur specie nocendi' heißt es de ira I 6, 1. Ausdrücklich lehnt Seneca es ab, daß der Vergeltungsgedanke für die Verhängung der Strafe maßgebend sei: 'nam, ut Plato ait, nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur; revocari enim praeterita non possunt, futura prohibentur' erklärt er demgemäß de ira I 19, 7. Mit anderen Worten: die Strafe ist für Sen. „Zweckstrafe" im prägnanten Sinne.

Und wenn das Recht nichts anderes ist als die Sicherung der Lebensbedingungen der Gesellschaft in Form des Zwanges (vgl. die bekannten Definitionen von Jhering, Jellinek u. a.), so will auch Seneca den Verbrecher zum Behuf dieser Sicherung gestraft wissen: „Transeamus ad alienas iniurias, in quibus vindicandis haec tria lex secuta est, quae princeps quoque sequi debet: aut ut eum, quem punit, emendet, aut ut poena eius ceteros meliores reddat, aut ut sublatis malis securiores ceteri vivant" (de clem. I 22, 1). Der letztere Gesichtspunkt: Schutz der Gesellschaft vor dem gemeingefährlichen Rechtsbrecher ist auch bei Seneca dominant; ja, Sen. scheut nicht davor zurück, im Interesse der salus publica, die er zur suprema lex proklamiert, die Verhängung der Todesstrafe als ultimum refugium gegen solche Elemente zu fordern, „die im Leben unnütze Glieder der menschlichen Gesellschaft waren und deren Tod wenigstens dem Staat einigen Nutzen schaffen soll: ultima supplicia sceleribus ultimis ponat (sc. legum praeses civitatisque rector), ut nemo pereat, nisi quem perire etiam pereuntis intersit . . . hic damnatos cum dedecore et traductione vita exigit, non quia delectetur ullius poena . . . sed ut documentum omnium sint et quia vivi

noluerunt, morte certe eorum res publica utatur (cf: de ira I 6, 3, 4). Im übrigen aber gleicht die Tätigkeit des Gesetzeshüters und Staatslenkers weitgehend der des Arztes, insofern beide das gleiche Ziel der Gesunderhaltung dieser des Staates (cf. de ira I 16, 4), jener des menschlichen Körpers verfolgen: wie dem Arzt je nach der Schwere des Krankheitsfalles gelindere oder stärkere Heilmittel zu Gebote stehen, wie er aber auch harte Heilverfahren nicht scheut, wenn der Erfolg heilsam ist, so verfügt auch der Gesetzeshüter und Staatslenker über eine Stufenfolge von Erziehungsmitteln zu Recht und Billigkeit (vgl. zum Erziehungsgedanken im Strafrecht und Strafvollzug de ira I 15, 1): nec ulla dura videtur curatio (sc. medico) cuius salutaris effectus est. ita legum praesidem civitatisque rectorem decet, quam diu potest, verbis et his mollioribus ingenia curare, ut facienda suadeat cupiditatemque honesti et aequi conciliet animis faciatque vitiorum odium, pretium virtutium; transeat deinde ad tristiorem orationem, qua moneat adhuc et exprobret; novissime ad poenas et has adhuc leves, revocabiles decurrat; ultima supplicia sceleribus ultimis ponat, ut nemo pereat, nisi quem perire etiam pereuntis intersit (de ira I 6, 2 fin—3). Die Todesstrafe soll vorzugsweise gegen die „unerziehbaren Verbrecher" zur Anwendung kommen, deren „Resozialisierung" eben nicht möglich ist. In jedem Falle behält die Strafe den Charakter eines Heilmittels, das progressiver Steigerung fähig ist analog der Zunahme der Kriminalität: omne poenae genus remedi loco admoveo: ‚tu adhuc in prima parte versaris errorum nec graviter laberis sed frequenter: obiurgatio te primum secreta deinde publicata emendare temptabit. tu longius iam processisti, quam ut possis verbis sanari; ignominia non contineberis, tibi fortius aliquid et quod sentias inurendum est: in exilium et loca ignota mitteris. in te duriora remedia iam solida nequitia desiderat. et vincula publica et carcer adhibebitur. 3. tibi nequitia animus et sceleribus scelera contexens, et iam non causis, quae numquam malo defuturae sunt, inpelleris, sed satis tibi est magna ad peccandum causa peccare; perbibisti nequitiam et ita visceribus inmiscuisti, ut nisi cum ipsis exire non possit; olim miser mori quaeris: bene de te merebimur, auferemus tibi istam qua vexas, vexaris insaniam et per tua alienaque volutato supplicia id quod unum tibi bonum superest repraesentabimus: mortem' (de ira I 16, 2–3). So wird die Vollziehung der Todesstrafe zu einem Akt der sühnenden Gerechtigkeit: „itaque et, si perversa induenda magistratui vestis et convocanda classico contio est, procedam in tribunal non furens nec infestus, sed vultu legis et illa sollemnia verba leni magis gravique quam rabida voce concipiam et agi lege iubebo non iratus sed severus, et cum cervicem noxio imperabo praecidi . . . sine ira eo vultu animoque ero, quo serpentes et animalia venenata percutio" (de ira I 16, 5). Dabei weiß sich Seneca von einem völlig frei: von dem Gedanken der Rachsucht und Wieder-

Vergeltung: inhumanum verbum est et quidem pro iusto receptum ultio et talio (de ira II 32, 1).

Das gilt wie im Leben der Einzelnen so auch im Leben der Völker. Und mit einem Freimut, der so ganz gegen die vorsichtige Sprache des Diplomaten absticht, geißelt er die „mächtige und weitverbreitete Geistesverirrung" (Apelt) der Menschen, die an gegenseitigem Mord Freude hat und Kriege führt, ja, darüber hinaus sie den Kindern hinterläßt, während doch selbst vernunftlose und wilde Tiere untereinander Frieden halten. Totschlag und Mord einzelner stehen als Kapitalverbrechen unter schwerster Strafe, — sie gelten als ruhmvoll und werden vom Staate sanktioniert, sobald sie im Feldherrenmantel geschehen (ep. 95, 30 ff.). Was Sen. demgegenüber anstrebt, ist der Grundsatz wahrer Humanität: usque ad ultimum vitae finem in actu erimus, non desinemus communi bono operam dare, adiuvare singulos, opem fere etiam inimicis senili manu' (de otio 1, 4).

F. Steinmüller (‚die Feindesliebe nach dem natürlichen und positiven Sittengesetz', Kath.-theol. Diss. München, 1909, S. 45; vgl. die Schrift gleichen Titels von Stephan Randlinger, Paderborn 1906, S. 47 ff.) hat mit Recht hervorgehoben, daß die römischen Stoiker zum ersten Mal in der antiken Philosophie so entschieden das Verbot der Rache und des Hasses mit der Pflicht der allumfassenden Menschenliebe begründeten, wie sie auch als die ersten den Feind zu lieben befahlen, und das in einer Weise, die sich oft mit den Vorschriften des Evangeliums deckt. Wenn Seneca die Mahnung, daß der Mensch gegen seinesgleichen sich freundlich und gütig zeigen solle, ohne einen Lohn dafür zu erwarten, daß er nicht Böses mit Bösen vergelten, sondern durch beharrliche Güte überwinden solle, durch den Hinweis stützt, auch der Mensch sei trotz aller Uebel des Daseins der sichtliche Liebling der Gottheit und Gegenstand ihrer Wohltaten, so sind das Gedanken und Stimmungen, die auch aus dem Neuen Testament uns entgegenklingen (vgl. Matth. Ev. 5, 45): „Si deos" inquit „imitaris, mahnt Seneca de ben. IV 26, 1, da et ingratis beneficia; nam et sceleratis sol oritur et piratis patent maria".

Die eigentliche Krone von Senecas Sittenlehre ist, wie Eduard Zeller (a. a. O. III 1 4 S. 750) hervorgehoben hat, das Gebot der allgemeinen Menschenliebe, „jener rein menschlichen Teilnahme, welche sich allen ohne Unterschied, auch den Geringsten und Verachtetsten, zuwendet, welche auch im Sklaven den Menschen nicht vergißt". Es ist Senecas ureigenstes Verdienst, daß er dem von der griechischen Philosophie überkommenen Begriffe der φιλανθρωπία die innerlichste Bedeutung verliehen hat, die er ihm überhaupt geben konnte. Nicht ohne Absicht hat er deshalb der Milde als der menschlichsten Tugend eine besondere Schrift gewidmet, hat er vor allem in den 7 Büchern vom Wohltun die Pflicht sozialer Hilfe zum unverbrüchlichen Gesetz erhoben. Beide Schriften: de clementia und de beneficiis, bilden inhaltlich eine Einheit. ‚Nullam ex omnibus virtutibus

homini magis convenire' heißt es de clem. I 3, 2 f., ‚cum sit nulla humanior, constet necesse est non solum inter nos, qui hominem sociale animal communi bono genitum videri volumus, sed etiam inter illos, qui hominem voluptati donant, quorum omnia dicta factaque ad utilitates suas spectant; nam si quietem petit et otium, hanc virtutem naturae suae nanctus est, quae pacem amat et manus retinet. 3. Nullum tamen clementia ex omnibus magis quam regem aut principem decet. Ita enim magnae vires decori gloriaeque sunt, si illis salutaris potentia est; nam pestifera vis est valere ad nocendum.' Das richtet sich an den jungen Kaiser Nero Caesar selbst, den Seneca in dieser großen Erziehungsschrift vor aller Welt an seine humanen Grundsätze binden möchte und als dessen obersten Grundsatz er die clementia orbi et urbi verkündet, die Gnade, welche sich manifestiert als „die Mäßigung des Gemüts bei der Macht, Rache zu nehmen, oder Gelindigkeit eines Höheren gegen einen Niederen bei der Bestimmung von Strafen" (cf. de clem. II 3, 1 ff.). Sie betrachtet als ihre vornehmste Aufgabe zu erklären, daß es nicht recht gewesen wäre, wenn denen, die sie frei läßt, etwas Anderes geschehen wäre; sie ist also vollständiger als die Verzeihung und zugleich ehrenhafter (cf. de clem. II 7, 3 vgl. auch I 19, 3). „Die Milde macht jedes Haus, in das sie eindringt, ruhig und glücklich; im Königspalast aber ist sie je seltener, desto bewundernswerter: Clementia, in quamcumque domum pervenerit, eam felicem tranquillamque praestabit, sed in regia quo rarior eo mirabilior" (de clem. I 6, 4). Welches beglückende Gefühl liegt für den Monarchen in dem Bewußtsein: ‚Occidere contra legem nemo non potest, servare nemo praeter me' (ebda I 6. 4 am Ende).

Allerdings: Sen. predigte tauben Ohren. In Neros Charakter hatte sich schon die Wandlung zum Schlimmen vollzogen, sodaß auch Sen. nicht mehr hoffen konnte, seinen kaiserlichen Schüler zur Befolgung der Herrschertugenden anleiten zu können, die er als wirklich hinstellte, obwohl sie tatsächlich nur eine Fiktion waren (vgl. Münscher: Sen.'s Werke S. 52). Es liegt eine tiefe Tragik in der Tatsache, daß Sen. gerade in den Jahren, als er von der Hoffnungslosigkeit jedes erzieherischen Einflusses auf Nero überzeugt sein mußte, als ihm vielmehr der endgültige Bruch mit dem Caesar immer näher und greifbarer vor Augen trat, das Weltgewissen aufrüttelte durch die eindringliche Mahnung zu beständigem Wohltun. Menschenliebe, d. h. die Pflicht sozialer Hilfe predigen jene 7 Bücher de beneficiis, deren erste 4 sicher einheitlich verfaßt und herausgegeben sind, während Buch 5—7 allmählich, einzeln entstanden sind und auch einzeln der Oeffentlichkeit übergeben wurden. Mit berühmten Worten umschreibt Seneca de ben. I 6, 1 das Wesen der Wohltat: „Quid est ergo beneficium? Benevola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo in id, quod facit, prona et sponte sua parata. Itaque non, quid fiat aut quid detur, refert, sed qua mente, quia beneficium non eo, quod fit aut datur, consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo". Das sind Gedanken, die christlich anmuten: in der Ablehnung

der Werkheiligkeit und in der Betonung der intentio animi als des entscheidenden Faktors beim Erweisen von Wohltaten stimmt der heidnische Philosoph mit der Lehre Christi überein. Und wenn Sen. mahnt, wer die wirkliche Not verschämter Armer lindern und beseitigen wolle, der solle das schweigend tun, damit die Wohltätigkeit denen allein bekannt sei, denen sie helfen wolle (vgl. de ben. II 9), so ist auch das eine Ansicht, die sich durchaus mit der christlichen Anschauung deckt. Das tiefe Ethos des Menschen Sen. offenbart sich in dem Bekenntnis, daß diese Wohltätigkeit keine Schranken des Standes und der Geburt kennnen dürfe: quis enim libertatem tantum ad togatos vocat? hominibus prodesse natura me iubet: servi liberine sint hi, ingenui an libertini, iustae libertatis an inter amicos datae, quid refert? ubicumque homo est, ibi benefici locus est" (de vita beata 24, 3). „Der Mensch sei dem Menschen heilig" erklärt Seneca ep. 95, 33; er scheut sich nicht, aus dieser Erkenntnis die weitestgehenden und allgemeinsten Folgerungen zu ziehen: „aus dem Gedanken einer inneren Einheit des Menschengeschlechts leitet er mit rücksichtsloser, die Konvention und Tradition umstoßender Logik die Idee sittlicher Gleichberechtigung aller Menschen her" (vgl. Mühl: Menschheitsidee S. 84). Es ist ein gar nicht hoch genug anzuschlagendes Verdienst speziell der Bücher de beneficiis, daß Sen. seitdem nicht nur den Gedanken einer Menschenwürde, die unabhängig ist von dem Zufall der Geburt und der äußeren Stellung, aufs wärmste vertrat, daß er vielmehr diese Menschenwürde auch als den Ausfluß gewisser allgemeiner Menschenrechte betrachtete, die auch der sozial tiefststehenden Schicht: den Sklaven zuerkannt werden müßten. Freilich ist zweifelhaft, wie weit Sen. diese Anschauungen von Panaitios (vgl. Prächter S. 477) und Poseidonios entlehnt ist.

Damit nimmt Sen. zugleich eine Ansicht auf, deren greifbare Andeutungen, soweit wir sehen können, zuerst im Kreise der Aufklärung, der Sophistik, feststellbar sind. (Vgl. zum folgenden Kaerst in: Z. f. Pol. II 1909, S. 505—538 und Gesch. d. Hell. I ^{3}S. 514 ff.)

Im Gegensatz zu der positiv-rechtlichen Auffassung des Protagoras, die als Grundlage des Staates das positive auf gegenseitiger Abmachung beruhende Recht voraussetzt, bekennt sich Hippias zu einer naturrechtlichen Anschauung, die ein Recht hypostasiert, das von positiver Abmachung unabhängig an sich dem rationalen Denken jedes Individuums zugänglich ist. Hippias Satz von der wesentlichen Verwandtschaft zwischen allen vernünftig Denkenden (vgl. Plat. Protag. 337 d) weitet dann Antiphon dahin aus, daß für den Geltungsbereich des Naturrechts der Unterschied zwischen Hellenen und Barbaren grundsätzlich aufgehoben sei, eine Konsequenz, die auf die wesentliche Gleichheit der menschlichen Grundbedürfnisse und der allgemeinen Grundzüge der menschlichen Natur begründet wird: ἐπεὶ φύσει πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες εἶναι (Diels: Vorsokr. II^{IV} pg. XXXVI, 10 ff.). Den letzten und, wie wir hinzufügen müssen, entscheidenden Schritt tut dann der Sophist

Alkidamas, dessen Wirksamkeit in die 1. Hälfte des 4. Jahrhunderts fällt, wenn er die Lehre verkündet: „die Gottheit hat alle freigelassen, die Natur keine zum Sklaven gemacht“ (cf. Aristoteles rhet. I 12 1373 b, s. auch Lichy S. 66[3]). Hier wurde, fügt Kaerst (Gesch. des Hell. I[3] S. 84) mit Recht hinzu, eine besonders wichtige Lebensfrage nicht allein der Wirtschaft, sondern auch des Staates berührt. Sklaverei und Leibeigenschaft standen ja mit den Aufgaben, die der hellenische Staat seinem Bürgertum stellte, in engem Zusammenhange. Das aufgeklärte Denken trat so in ausgesprochenen Gegensatz gegen die Praxis des Lebens“. Die Praxis des Lebens aber sah in der Sklaverei eine rechtmäßige und durchaus notwendige Einrichtung, an der zu rütteln höchst unklug gewesen wäre. Selbst einem Platon und Aristoteles fiel es nicht im entferntesten ein, das Dogma von der Inferiorität der Sklaven zugunsten einer menschenwürdigen Behandlung dieser Aermsten der Armen preiszugeben. Auch die stoische Schule wagte es bis auf Seneca nicht, die Rechtmäßigkeit des Instituts der Sklaverei in Zweifel zu ziehen, obschon nicht verkannt werden soll, daß bereits in Chrysipps Auffassung der Sklaverei als eines dauernden Lohnarbeitsverhältnisses eine Milderung des Begriffs der Sklaverei zum Ausdruck kommt, dem dadurch die Starrheit des ursprünglichen Rechtsverhältnisses genommen ist (s. auch Kaerst: Gesch. des Hell. II[2] S. 130 f.). Die Schwierigkeiten, auf die Seneca in den eigenen Reihen in dieser Frage stieß, kennen wir aus seinem Munde: tragen doch seine Ausführungen über die Anerkennung der Menschenwürde und die damit verbundene Anerkennung der Menschenrechte der Sklaven einen stark polemischen Charakter. Sie sind vorzugsweise gedacht als eine Auseinandersetzung mit Hekaton, der zwar in verdienstlicher Weise Reichtum und äußere Güter sozial und politisch wertet, auf der anderen Seite aber die Humanität aus der Ethik eliminiert, indem er den Konflikt zwischen Menschenpflicht und materiellem Interesse umwandelt in einen Konflikt zweier Pflichten, von denen ihm die Wahrnehmung des eigenen Vorteils höher steht als die Erfüllung der Menschenpflicht: kein Wunder, daß Hekatons Standpunkt in der Sklavenfrage dem Rigorismus der hellenischen Auffassung nichts nachgibt. Für Hekatons Denkart charakteristisch ist die Unterscheidung dreier Arten von Diensten, die man dem Anderen erweisen kann: an erster Stelle stehen die beneficia: Akte eines spontanen Altruismus; ihnen folgen die officia: Akte der Pietät; an die officia schließen sich dann an dritter und letzter Stelle die ministeria: Akte eines hörigen Dienstverhältnisses an (vgl. de ben III 19, 1). Das Verhältnis, in dem der Sklave zu seinem Herrn steht, behauptet nun Hekaton, kann niemals über den Rahmen eines ministerium hinausgehen: alle seine Handlungen gegenüber seinem Herrn tragen Zwangscharakter; der Zwang aber widerspricht dem Wesen des beneficium (vgl. de ben. III 19, 1). Dagegen wendet sich Seneca mit aller Schärfe: wer im Sinne Hekatons dem Sklaven die Fähigkeit abspricht, Wohl-

taten zu erweisen, ignarus est iuris humani; refert enim, cuius animi sit, qui praestat, non cuius status. Nulli praeclusa virtus est, omnibus patet, omnes admittit, omnes invitat, et ingenuos et libertinos et servos et reges et exules; non eligit domum nec censum, nudo homine contenta est (de ben. III 18, 2). Das sind Aeußerungen wahrer und edler Menschenliebe, Aeußerungen freilich, bei denen wir nicht übersehen dürfen, daß sie das Produkt einer langen Entwicklung und sehr reicher Lebenserfahrung sind: aus den Schriften der Frühzeit, namentlich de const. sap., de ira, ja selbst noch de clem. spricht noch ein anderer Geist zu uns, als wir ihn hier verspüren (vgl. Lichy l. l. pg. 36).

Bonhöffer (II, S. 100) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß Sen., der am allerwärmsten für die Gleichberechtigung der Sklaven eintritt, zuweilen auf die gewöhnliche Anschauung seiner Zeit zurücksinkt, wenn er, offenbar in billigendem Sinne, von denen spricht, die es nicht für der Mühe wert halten, daß man sich über einen Sklaven erzürne so wenig als über einen Kettenhund, wenn er die Sklaven im Gegensatz zu den Söhnen des Hauses nicht als Objekte der sittlichen Erziehung betrachtet und das Recht der Herren, die Sklaven zu foltern, zu verstümmeln und zu kreuzigen, prinzipiell anerkennt. Selbst die Vorschriften, die Sen. in der Schrift de clementia über die Behandlung der Sklaven gibt, gehen trotz des humanen und milden Charakters nicht über die hellenische Anschauung hinaus: „Quanto iustius iubet hominibus liberis, ingenuis, honestis non ut mancipiis abuti sed ut his quos gradu antecedas quorumque tibi non servitus tradita sit, sed tutela" heißt es de ben. I 18, 1. Man sieht: die Sklaven angemessen zu behandeln, gebietet nicht das menschliche Mitgefühl, sondern lediglich das Gebot der Klugheit und staatspolitischen Notwendigkeit (vgl. de clem. I 24, 1 und 26, 1; s. auch Lichy: l. l. pg. 37).

Der Umschwung tritt erst mit de beneficiis ein, jetzt wird Seneca zu einem Prediger der Humanität aus reiner Menschlichkeit, wie sie im 47. Briefe, dem sog. Sklavenbriefe, ihren erhabensten Ausdruck findet: Lucilius wird gelobt, weil er seinen Sklaven eine menschenwürdige Behandlung zuteil werden läßt: „Libenter ex is, qui a te veniunt, cognovi familiariter te cum servis tuis vivere. hoc prudentiam tuam, hoc eruditionem decet". Und sehr wirkungsvoll führt Sen. in rhetorischer Steigerung den Gedanken der sittlichen Gleichberechtigung der Sklaven zur Höhe, indem er ihre Menschenwürde anerkennt, indem er sie weiter als Hausgenossen, als Freunde bescheidenen Standes anredet, und indem er schließlich sich selbst als ihren Mitsklaven bezeichnet: ‚servi sunt'. immo homines. ‚servi sunt'. immo contubernales. ‚servi sunt'. immo humiles amici ‚servi sunt'. immo conservi, si cogitaveris tantundem in utrosque licere fortunae (ep. 47, 1).

Deshalb fordert er auch von Lucilius, den Sklaven nicht nach dem äußeren, sondern nach dem inneren Wert zu beurteilen (ep.

47, 16 sqq.), deshalb mahnt er: „Der Mensch sei dem Menschen ein Heiligtum“ (ep. 95, 33), deshalb bekämpft er schließlich den Irrtum, als ob sich die Sklaverei auf die ganze Person des Menschen erstrecke: ‚Errat, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere. Pars melior eius excepta est: corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem sui iuris . . . 2. Corpus itaque est, quod domino fortuna tradidit; hoc emit, hoc vendit; interior illa pars mancipio dari non potest. Ab hac quidquid venit, liberum est (de ben. III 20, 1–2). Mit scharfem Tadel weist Sen. das ebenso hochmütige wie ungerechte Sprichwort zurück: ‚totidem hostes esse quot servos‘. Nein, erklärt er demgegenüber: non habemus illos hostes, sed facimus (ep. 47, 5). Wir sollten in der Behandlung des Sklaven uns von dem Grundsatz leiten lassen, daß wir so mit dem Untergebenen lebten, wie wir wünschen, daß unser Vorgesetzter mit uns lebte: „quotiens in mentem venerit, quantum tibi in servum tuum liceat, veniat in mentem tantumdem in te domino tuo licere (ep. 47, 11). Deshalb mahnt er: vive cum servo clementer, comiter quoque, et in sermonem illum admitte et in consilium et in convictum“ (ep. 47, 13). Ausdrücklich lobt Sen. seines Freundes Lucilius Verhalten, der sehr wohl daran getan habe, wenn er von seinen Sklaven nicht gefürchtet sein wolle und sie infolgedessen nur mit Worten strafe: „Schläge taugen nur für unvernünftige Tiere“ (ep. 47, 19). So kann es auch nicht überraschen, wenn er Lucilius weiter anempfiehlt: non est, mi Lucili, quod amicum tantum in foro et in curia quaeras: si diligenter adtenderis, et domi invenies (ep. 47, 16).

Es ist der Gedanke der inneren Einheit des Menschengeschlechts, aus dem heraus Sen. mit rücksichtsloser, die Konvention und Tradition umstoßender Logik die Idee sittlicher Gleichberechtigung aller Menschen, auch der Sklaven, herleitet, und um deswillen er an Lucilius die Mahnung richtet: „vis tu cogitare istum, quem servum tuum vocas, ex isdem seminibus ortum, eodem frui caelo, aeque spirare, aeque vivere, aeque mori! tam tu illum videre ingenuum potes quam ille te servum“ (ep. 47, 10). Unser Verhalten gegenüber dem Mitmenschen möchte Sen. unter jene goldene Pflichtenformel des 95. Briefes (ep. 95, 52 sq.) gestellt wissen: ‚Omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni: Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret. Haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit. illa aequum iustumque composuit. ex illius constitutione miserius est nocere quam laedi. ex illius imperio paratae sint iuvandis manus. ille versus et in pectore et in ore sit: ‚homo sum, humani nil a me alienum puto‘ Damit ist, nach Heinemanns schönem Wort (vgl. I S. 83 ff. II S. 47), zunächst ausgesprochen, daß die ganze Welt als Staat der Götter und Menschen zu betrachten ist und unsere Pflichten . . . auch den Göttern gelten, ferner, daß nicht der Nutzen der Vater des Rechtes ist, sondern die ἰσότης, die die Natur selbst am Sternenhimmel . . . uns lehrt.“

Seneca trägt also kein Bedenken, dem „natürlichen" Rechte den Primat zuzuerkennen. Das ist „das wahre Recht, das seiner Natur nach unabhängig ist von den wechselnden Meinungen und Interessen der Menschen, aller menschlichen Willkür entrückt, weil es in dem vernünftigen Weltgesetze gegründet ist" (Kaerst: Hellen. II, S. 126 f.).

Rechtsphilosophie Sen's.

Deshalb ist auch im idealen Zustande des goldenen Zeitalters die Herrschaft dieses göttlichen Rechtsgesetzes eine ausschließliche: „sed primi mortalium quique ex his geniti naturam incorrupti sequebantur, eundem habebant et ducem et legem, commissi melioris arbitrio' (ep. 90, 4). Nach Poseidonios' Vorgang [1]) nimmt auch Sen. an, daß in diesem sog. goldenen Zeitalter die Herrschaft in der Hand der Weisen gelegen habe, die die Gewalttätigkeit nicht aufkommen ließen und die Schwächeren gegen die Stärkeren schützten: „illo ergo saeculo, quod aureum perhibent, penes sapientes fuisse regnum Posidonius iudicat, hi continebant manus et infirmiorem a validioribus tuebantur, suadebant dissuadebantque et utilia atque inutilia monstrabant . . . nec erat cuiquam aut animus in iniuriam aut causa, cum bene imperanti bene pareretur nihilque rex maius minari male parentibus posset, quam ut abirent e regno. sed postquam subrepentibus vitiis in tyrannidem regna conversa sunt, opus esse legibus coepit, quas et ipsas inter initia tulere sapientes (ep. 90, 5). Auch für Sen. ist also „das allgemeine Naturgesetz die letzte Quelle und die höchste Norm alles bestehenden Rechtes, soweit dieses überhaupt den Anspruch erheben kann, die Menschen zu verpflichten" (Kaerst II, S. 127); da alles besondere Recht die letzte Grundlage seiner Geltung im Zusammenhange mit den allgemeinen Naturgesetzen findet, muß auch Sen. im Falle des Konfliktes eines naturrechtlichen Gebotes mit den Gesetzen eines besonderen Staatswesens die Verbindlichkeit des historischen Rechtes auf das entschiedenste bestreiten: „insoweit das Naturrecht und das positive Recht sich widerstreiten, muß letzteres aller verbindlichen Kraft ermangeln (vgl. Voigt: Jus naturale I, S. 142).

Selbstverständlich ist Sen. nicht so weit gegangen, dem historischen Rechte jeden Wert abzusprechen. Er verlangt vielmehr, daß der Grundsatz der Gerechtigkeit, der das Ungerechte ausschließt, die Richtschnur auch des historischen Rechtes sein. Rechtsgleichheit soll herrschen wie unter den Bürgern so auch unter den Völkern.

So hat Solon den Athenern Gesetze gegeben nach Maßgabe der Rechtsgleichheit, und aus dem gleichen Grunde lobt man die Gesetze des Zaleukos und Charondas (ep. 90, 6). Gesetzesgehorsam ist erste Bürgerpflicht! Die Achtung vor dem Gesetz veranlaßte Scipio Africanus, sich in freiwillige Verbannung zu begeben und dadurch den Staat von dem Druck zu befreien: ‚nihil inquit ‚volo derogare legibus, nihil institutis. aequum inter omnes cives ius sit. utere sine me bene-

[1]) Schon Aristoteles spricht von einem φύσει κοινὸν δίκαιον und einem φυσικὸν τοῦ πολιτικοῦ δικαίου 1373 b 7 u. 1134 b 18. Vgl. auch Cicero, De fin. III, 20.

ficio meo, patria causa tibi libertatis fui, ero et argumentum: exeo, si plus quam tibi expedit, crevi' . . . eo perducta res erat, ut aut libertas Scipioni aut Scipio libertati faceret iniuriam, neutrum fas erat: itaque locum dedit legibus et se Liternum recepit tam suum exilium rei publicae inputaturus quam Hannibalis' (ep. 86, 2 u. 3). Der Grundsatz der Billigkeit ist nun auch ein Fundamentalsatz des ius gentium, das Sen. als ein empirisch-historisches Recht auffaßt, „dessen Grenzlinie gegenüber dem ius civile insbesondere ebenmäßig nur durch das Bedürfnis des geschäftlichen Verkehrs sich bestimmt" (vgl. Voigt I, S. 67 ff., 421 ff.). Aequissima vox est et ius gentium prae se ferens: ‚redde quod debes' heißt es Sen. de ben. III 14, 3. Die Förderung des völkerverbindenden Handels nach Maßgabe von Treu und Glauben gehört ebenso in den Aufgabenkreis des Völkerrechtes wie der Schutz der Gesandtschaften (vgl. de ben. I 9, 5 und de ira III 2, 5). Schon im Sinne Sen.'s wird das historische Völkerrecht so zu einem spezifischen Gesandtenrecht. Doch ist die Entwicklung hierbei nicht stehen geblieben. Kaerst hat mit Recht darauf hingewiesen (a. a. O. II S. 134 f.), daß im römischen Weltreiche aus dem Fremdenrechte das allgemeine Völkerrecht entsteht, das sich mit dem Naturrechte auf das engste berührt. Durch den Gesichtspunkt einer von Natur den allgemeinen Rechtsverhältnissen zugrunde liegenden Billigkeit (aequitas) tritt es noch im besonderen Maße in innere Verwandtschaft mit dem Naturrechte und begünstigt so die Uebertragung der aus der allgemeinen Vernunft abgeleiteten naturrechtlichen Begriffe auf die Lebensverhältnisse, die im universalen Verkehr eine Rolle spielen.

Wie „die Wahrheit und Gültigkeit der allgemeinen Sätze des Naturrechtes durch die in dem ius gentium zum Ausdruck gelangende Uebereinstimmung menschlicher Anschauungen und Gebräuche unter den verschiedenen Völkern und in den verschiedenen Zeitaltern (consensus gentium) eine wesentliche Stütze erhält, und wie andererseits diese Uebereinstimmung nur unter der Voraussetzung eines allgemeingültigen Vernunftgesetzes denkbar erscheint" (Kaerst), so liegt es nahe anzunehmen, daß dieses allgemeingültige und vernünftige Weltgesetz ein gemeinsames Recht der Menschen schafft, das den Lebenszwecken der allgemeinen Kulturgemeinschaft des Menschengeschlechtes entspricht, ein Recht, an dem der einzelne Mensch insoweit partizipiert, als er ja an der allgemeinen, in der menschlichen Natur begründeten Vernunft teil hat; die primaere Grundlage alles Rechtes ist nach allgemein-stoischer Auffassung die von Natur gegebene Verbindung der Menschen untereinander, der natürliche Zusammenhang, dem der einzelne eingefügt ist. Dieses Zusammenhanges ist sich auch Sen. bewußt, wenn er in dem Gemeinschaftsbedürfnis, das, gewissenhaft und lauter gepflegt, uns Menschen in mannigfache Verbindung bringt, den Hinweis auf die Existenz eines gemeinsamen Rechtes des Menschengeschlechtes erblickt (vgl. ep. 48. 3). Vielleicht hat Sen. darüber hinaus noch ein Recht aller Lebewesen, auch der Tiere, anerkannt, wenn anders Voigts — aus Sen. de clem. I 18, 2 abgeleitete —

Vermutung (vgl. Jus naturale IV, S. 19) zu Recht besteht: ‚cum in servum omnia liceant, est aliquid, quod in hominem licere commune ius animalium vetet.

Damit hat Seneca viel beigetragen, dem Begriff des ius naturale jene universale Geltung zu verschaffen, die auf das Denken der Folgezeit bestimmenden Einfluß ausgeübt hat.

Allerdings „tritt auch in dem Begriff des ius naturale", wie er ihn versteht, „das subjektive Recht hinter der objektiven ethischen Norm zurück" (Kaerst a. a. O. II² S. 218). Das gilt erst recht für das historische Recht, das ja höchstens ein Abglanz des natürlichen Rechtes sein mag. Bei der Kritik, die Sen. an ihm übt, übersieht er allerdings, wie schon Voigt (a. a. O. I, S. 342 [710]) hervorgehoben hat, daß Ethik und Recht sich nicht decken, und daß rein moralische Vorschriften sich nicht durch bloße Rechtsvorschriften erzwingen lassen. Sen. geißelt die armselige Unschuld, die es für ein Verdienst hält, daß man sich keine Gesetzwidrigkeit hat zuschulden kommen lassen, und kontrastiert in wirkungsvoller Antithese das Gebot des Rechtes dem viel umfassenderen Gebot der Pflichten: quis est iste, qui se profitetur omnibus legibus innocentem? ut hoc ita sit, quam angusta innocentia est ad legem bonum esse, quanto latius officiorum patet quam iuris regula! quam multa pietas, humanitas, liberalitas, iustitia, fides exigunt, quae omnia extra publicas tabulas sunt (de ira II 28, 2; vgl. auch de ben. V 21, 1).

Staatsphilosophie Senecas.

Dem universal-vernünftigen Charakter des Rechtes entspricht das universale Wesen staatlicher Gemeinschaft, die in ihren letzten Zielen mit der vernünftigen Bestimmung des Menschengeschlechtes zusammentrifft (vgl. Kaerst II², S. 126). „Die Verbindung des ius naturale mit dem Dogma von der societas hominum, die sich gegenseitig stützen, führt zum Kosmopolitismus . . ." Die nationale Staatsidee wird verdrängt und ersetzt durch die anationale, besser vielleicht hypernationale Weltstaatsidee. Seneca hat den Gegensatz zwischen Weltbürgertum und Nationalstaat wohl empfunden und ist um einen Ausgleich redlich bemüht gewesen: ‚Duas res publicas animo complectamur', führt er an jener oft zitierten Stelle de otio 4, 1 aus, ‚alteram magnam et vere publicam, qua dii atque homines continentur, in qua non ad hunc angulum respicimus aut ad illum, sed terminos civitatis nostrae cum sole metimur, alteram, cui nos adscripsit condicio nascendi, haec aut Atheniensium erit aut Carthaginiensium, aut alterius alicuius urbis, quae non ad omnis pertinent homines sed ad certos, quidam eodem tempore utrique rei publicae dant operam, maiori minorique, quidam tantum minori, quidam tantum maiori."

Daß Senecas Herz dem großen und wahrhaft allgemeinen Gemeinwesen, dem Kosmos, der Götter und Menschen umschließt, gehört, beweisen die Worte des 68. Briefes — ep. 68, 2 — eindeutig, in denen er bekennt: nec ad omnem rem publicam mittimus (sc. sapientem) nec semper nec sine ullo fine, praeterea, cum sapienti rem publicam

ipso dignam dedimus, id est mundum, non est extra rem publicam, etiam si recesserit, immo fortasse relicto uno angulo in maiora atque ampliora transit et caelo impositus intellegit, cum sellam aut tribunal ascenderet, quam humili loco sederit'.

Das ist der gleiche Zug zum Kosmopolitismus, wie er uns auch bei Senecas jüngerem Zeitgenossen Musonius wieder begegnet, wenn er in kynisierender Tendenz von dem Kosmos als dem gemeinsamen Vaterlande aller Menschen spricht — τί δ'; οὐχὶ κοινὴ πατρὶς ἀνθρώπων ἁπάντων ὁ κόσμος ἐστίν; heißt es bei Stob. III 40, 9 (H) = Mus. No. IX, S. 42 $_1$, Hense —, und wenn er weiter erklärt, der Weise trage das All in sich selbst und halte sich für einen Bürger der Stadt des Zeus, welche Götter und Menschen in sich schließe: αὐτὸς δὲ ἐν αὑτῷ τίθεται τὸ πᾶν, καὶ νομίζει εἶναι πολίτης τῆς τοῦ Διὸς πόλεως, ἣ συνέστηκεν ἐξ ἀνθρώπων καὶ θεῶν (ibd. S. 42, 9, vgl. auch: Mühl S. 94 und 137).

Seneca hat allerdings auch dem historischen Staat und seinen Einrichtungen die Anerkennung nicht versagt; wie er neben dem idealen ius naturale doch auch dem historischen Recht die Geltung nicht absprach und Gesetzesgehorsam verlangte, so forderte er die Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten gegenüber dem Gemeinwesen, an das uns der Zufall der Geburt gebunden hat.

Wir wissen es ja — und Münscher (Senecas Werke S. 1) hat es uns wieder ins Gedächtnis zurückgerufen —, daß „Sen. kein philosophus cathedrarius sein wollte, aber auch damit sich nicht zufrieden gab, als verus et antiquus philosophus sich zu fühlen. Denn nicht der θεωρητικός oder φιλόσοφος βίος (Aristot. Eth. Eud. I, 4) ist's, den Seneca sich als Lebensziel gesetzt und erwählt hat, sondern der πρακτικός; er war und wollte sein Leben lang ein Mann der actio sein, nicht der contemplatio, und seine ganze schriftstellerische Tätigkeit ist ihm nicht Selbstzweck, ist ihm nur Mittel zum Zweck, soll nur sein ethisch-staatsmännisches Wirken fördern und unterstützen." „Drei Hauptwege des Lebens sind es", führt Franz Boll in seiner gedankentiefen Rede über die vita contemplativa aus (Sitz. ber. Ak. Heidelberg, phil.-hist. Kl. 1920, S. 4f.; 18; 34), „die ihr weisester Meister Aristoteles unterscheidet: der βίος ἀπολαυστικός, das Leben des Genusses; der βίος πρακτικός, das Leben des Handelnden, zu dem der besondere Typus des Politikers, aber auch der des bloß Erwerbenden gehört; und ein dritter, der βίος θεωρητικός, der dem Anschauen und der Forschung hingegeben ist." Aristoteles' Einteilung [1]) hat sich Sen. zu eigen gemacht, wenn er de otio 7, $_1$ ausführt: „Praeterea tria genera sunt vitae, inter quae quod sit optimum quaeri solet: unum voluptati vacat, alterum contemplationi, tertium actioni". Die Antwort aber auf die Frage nach der besten Lebensführung lautet verschieden; auch Sen. hat sie zu verschiedenen Zeiten

[1]) Sie wechselt übrigens terminologisch etwas, z. B. 1215 a 36 πολιτικὸς φιλόσοφος ἀπολαυστικός, ferner 1095 b u. 1924 a.

verschieden beantwortet, zweifellos durch die Erfahrungen des eigenen Lebens aufs stärkste beeinflußt. Die vita activa stellt die Schrift von der Gemütsruhe bewußt in den Vordergrund, die vita contemplativa erscheint als ultima ratio und als letzthin erstrebenswertes Ziel in der Schrift von der Muße; de tranquillitate animi polemisiert gegen gewisse Ansichten des Philosophen Athenodorus, dessen Standpunkt de otio akzeptiert.

Nach Hense s treffender Charakteristik (‚Seneca und Athenodor' S. 33) hat Athenodor den stoischen Standpunkt lediglich im Prinzip gewahrt. „Er gehört einer freisinnigen Richtung an, die entfernt von der Gleichmacherei der älteren Stoa mit der Realität der Dinge rechnete, die Menschen nahm, wie sie sind, und sich nicht scheute, gelegentlich selbst eine Unterscheidungslehre der Schule zum Opfer zu bringen. Statt einem unerreichbaren Ideal hört man ihn dem Möglichen und Erreichbaren das Wort reden": aus dieser Grundeinstellung empfiehlt er, wie Seneca de tranq. an. 3, 1 sqq. betont, entweder ein den Geschäften gewidmetes oder ein zurückgezogenes, dabei aber gleichwohl dem Ganzen dienliches Leben: „. . . optumum erat, ut ait Athenodorus, actione rerum et rei publicae tractatione et officiis civilibus se detinere ...[2] 'sed quia in hac' inquit 'tam insana hominum ambitione tot calumniatoribus in deterius recta torquentibus parum tuta simplicitas est et plus futurum semper est quod obstet quam quod succedat, a foro quidem et publico recedendum est, sed habet ubi se etiam in privato laxe explicet magnus animus . . .[3] ita tamen delituerit, ut ubicumque otium suum absconderit, prodesse velit singulis universisque ingenio, voce, consilio; . . . qui iuventutem exhortatur, qui in tanta bonorum praeceptorum inopia virtutem instillat animis, qui ad pecuniam luxuriamque cursu ruentis prensat ac retrahit et, si nihil aliud, certe moratur, in privato publicum negotium agit.' Dagegen wendet sich Seneca. Mit dem Satze: „mihi carissime Serene, nimis videtur summisisse temporibus se Athenodorus, nimis cito refugisse" (de tranq. an. 4, 1) ist das Signal der Polemik Snecas gegeben. So darf nicht handeln, erklärt Sen., wer studiosus virtutis id: si praevalebit fortuna et praecidet agendi facultatem, non statim aversus inermisque fugiat latebras quaerens ... sed parcius se inferat officiis et cum dilectu inveniat aliquid, in quo utilis civitati sit. „Auch in gefährlichster Lage des Staates kann ein besonnener Mann viel nützen; auch in einem schwer darniederliegenden Gemeinwesen findet ein Weiser Gelegenheit, sich hervorzutun. Wenn das Schicksal Dir den ersten Platz im Staate versagt, so wanke nicht und weiche nicht von der Stelle: hilf durch Schweigen. Niemals ist das Bemühen eines tüchtigen Bürgers nutzlos . . . niemals ist alles dermaßen abgesperrt, daß für keine edle Handlung mehr Raum wäre" (vgl. Münscher a. a. O. S. 60 f.). Noch will Sen. also wirken, solange es Tag ist. Aber die dunklen Wolken seines Geschicks ziehen schon herauf: es will Abend werden. Und es ist Abend geworden, als er „de otio" schreibt und hier sich im wesentlichen zu dem Standpunkt des

Athenodorus bekennt, den er in „de tranquillitate animi" bekämpft hatte. In Athenodorus' Sinne praezisiert er deshalb in „de otio" seine Stellung zum Staate dahin, daß wir uns auf das Privatleben beschränken sollen, solange ein ersprießliches politisches Wirken durch die Lage des Staates ausgeschlossen ist. Sen. weist weiter darauf hin, daß zwischen Epikur und Zenon in der Frage der Beteiligung am Staatsleben insofern ein prinzipieller Unterschied bestehe, als Epikur grundsätzlich (ex proposito) die Muße d. h. die Nichtbeteiligung am öffentlichen Leben verlange, Zenon dagegen die Frage nach Lage der Sache (ex causa) entscheide (vgl. hierzu Bonhöffer II, S. 92 f.). Den Begriff der Sachlage will Sen. so verstanden wissen, daß der Weise auf eine öffentliche Tätigkeit dann verzichten wird, wenn der Staat zu verdorben ist, um ihm noch aufzuhelfen: duae maxime et in hac re dissentiunt sectae, Epicureorum et Stoicorum, sed utraque ad otium diversa via mittit. Epicurus ait: „non accedet ad rem publicam, nisi si quid intervenerit"; Zenon ait: „accedet ad rem publicam, nisi si quid impedierit". alter otium ex proposito petit, alter ex causa; causa autem illa late patet. si res publica corruptior est quam ut adiuvari possit, si occupata est malis, non nitetur sapiens in supervacuum nec se nihil profuturus impendet . . . (de otio 3, 2). Das bedeutet aber einen Verzicht auf die vita activa, den βίος πρακτικός zugunsten der vita contemplativa, des βίος θεωρητικός. Beide sind ja keine Gegensätze, die sich ausschließen; beide sind vielmehr naturgemäß: „die Natur aber hat mich für beide Aufgaben bestimmt, für das tätige Leben und für die denkende Betrachtung. Beides vollziehe ich; denn auch die denkende Betrachtung ist nicht ohne Tätigkeit": ‚natura nos ad utrumque genuit et contemplationi rerum et actioni' (de otio $5,_1$) lautet deshalb, wie wir gesehen haben, Sen.s Telosformel, und den gleichen Gedanken spricht er aus, wenn er — de otio $5,_8$ — bekennt: natura autem utrumque facere me voluit, et agere et contemplationi vacare: utrumque facio, quoniam ne contemplatio quidem sine actione est. Weil sich nirgends jener Staat findet, der unserem Geiste vorschwebt, tritt der Fall ein, daß die Muße für alle notwendig wird, weil sich nirgends irgendetwas findet, das der Muße vorzuziehen wäre: quodsi non invenitur illa respublica, quam nobis fingimus, incipit omnibus esse otium necessarium, quia quod unum praeferri poterat otio, nusquam est (de otio $8,_3$).

Das ist die Sprache müder Resignation: in der bitteren Erkenntnis, daß er das drohende Unheil, welches die hemmungslose Unnatur des Caesar über Staat und Volk heraufbeschwor, nicht bannen könne, bereitet Seneca die Oeffentlichkeit auf seinen bevorstehenden Rücktritt ins Privatleben vor.

Sen. muß von der politischen Bühne abtreten. Nicht dem System gilt sein Kampf, sondern dem Träger des Systems. Wenn man so will, Sen. muß die Monarchie vor dem Monarchen schützen. Ausdrücklich hebt er hervor, daß die „Monarchie zur Freiheit kein Gegensatz sei"

(Birt: Sen. S. 181 [61] u. S. 259) und erwähnt mit starkem Tadel die Tat des der ‚in hac re videtur vehementer errasse nec ex institutione Stoica se egisse, qui aut regis nomen extimuit, cum optimus civitatis status sub rege iusto sit, aut ibi speravit libertatem futuram, ubi tam magnum praemium erat et imperandi et serviendi, aut existimavit civitatem in priorem formam posse revocari amissis pristinis moribus futuramque ibi aequalitatem civilis iuris et staturas suo loco leges, ubi viderat tot milia hominum pugnantia ‚non an servirent, sed utri (de ben II 20, 2). Und ähnlich preist er mit beredten Worten die Vorzüge des monarchischen Regiments, wenn er de clem I 4, 1 ausführt: Ille (sc. rex) est enim vinculum, per quod res publica cohaeret, ille spiritus vitalis, quem haec tot milia trahunt nihil ipsa per se futura nisi onus et praeda, si mens illa imperii subtrahatur. Es ist bezeichnend genug, daß Sen. seine Ausführungen schließt mit einem Vergilzitat (Georg. IV 212): Rege incolumi mens omnibus una; amisso rupere fidem . . .

Zeller hat zweifellos Recht, wenn er in diesen Aeußerungen Senecas über die Bedeutung des Herrschers für das Gemeinwesen, von einzelnen Uebertreibungen im Ausdruck abgesehen, keineswegs bloß die Sprache des Hofmannes sieht; „wie es vielmehr nach den tatsächlichen Verhältnissen ganz richtig war, so war es ohne Zweifel auch seine eigene Ueberzeugung, daß in dem damaligen Römerreich der Kaiser das zusammenhaltende Band des Staates, daß die pax Romana ‚die dominatio urbis an seine Erhaltung geknüft sei: ‚olim enim ita se induit rei publicae Caesar, ut seduci alterum non posset sine utriusque pernicie; nam et illi viribus opus est et huic capite' (de clem 4, 3 fin.). War aber einmal auf die Republik verzichtet, so mußte die öffentliche Tätigkeit gerade für die Besseren den größten Teil ihres Reizes verlieren" (s. Zeller III 1[4] S. 750[1]). Seneca war keine Kämpfernatur, „kein revolutionärer Sturm und Drang steckte in ihm; seine Tapferkeit war defensiv; nicht offensiv". Deshalb verzichtete er, als er am Abend seines Lebens sich überzeugen mußte, daß der Träger der Monarchie, der Exponent allerdings nur des allgemeinen Sittenverfalls seiner Zeit versagt hatte und suchte und fand Trost an dem Gedanken, nicht nur Erdenbürger, sondern auch Weltbürger zu sein, damit aber jener großen wirklichen Gemeinschaft anzugehören, die Götter und Menschen umschließt, Bürger zu sein jener „magna res publica et vere publica, qua dii atque homines continentur" (de otio 4, 1).

Stellung Senecas zu Ehe und Freundschaft.

Zeller (a. a. O. S. 750) hat dieser ablehnenden Haltung Senecas gegenüber dem historischen Staat, der ihm neben dem großen Menschheits- und Weltstaat zu gering erscheint, als daß er sich auf ihn beschränken möchte, die bejahende Einstellung zur Ehe und Freundschaft gegenübergestellt.

Der stoische Doktrinarismus hatte bekanntlich ein Freundschaftsverhältnis lediglich unter den σπουδαῖοι, den sittlich Tüchtigen anerkannt. Zugleich hatte er in einer radikalen Ueberspitzung

des Begriffs die Freundschaft des persönlichen Charakters entkleidet und eine Art universaler geistiger Gemeinschaft aller Gebildeten an ihre Stelle gesetzt. Das hatte Diog. Laert. VII 33 dann so formuliert: καὶ φίλους καὶ οἰκείους καὶ ἐλευθέρους τοὺς σπουδαίους μόνον. Auch Sen. spricht in diesem Sinne von der Freundschaft, die nur die Aehnlichen verbindet (de ben. II 21, 2); er verteidigt das stoische Paradoxon, daß nur die Weisen Freunde sein können (Sen. ep. 81, 12, vgl. dazu Bonhöffer II S. 107 f., Lichy l. l. pg. 47).

Seneca glaubt den Widerspruch, der zwischen der auch von ihm zunächst propagierten Autarkie des Weisen und der Wertschätzung der Freundschaft besteht, durch die Erklärung aus der Welt schaffen zu können, der Weise wünsche zwar nicht ohne Freund zu sein, aber er vermöge es doch; darin besteht seine Selbstgenugsamkeit (ep. 9, 5). Das ist eine Auffassung, die sich noch weit entfernt hält von der warmherzigen, die der lebenserfahrene und durch Leid gereifte Mann angenommen hat.

Recht kühl klingt es auch, wenn er de ben. VII 12, 2 nach juristischen Gesichtspunkten eine Gemeinschaft lediglich unter den sapientes gelten lassen und die Freundschaft auf sie allein beschränken will, während die Masse der übrigen Menschen höchstens als Genossen angesehen werden kann, deren Eigentumsansprüche sich nach dem eingebrachten Gesellschaftsanteil richten. Unter dem Einfluß der Humanitätsidee vollzieht sich dann auch ein Wandel in der Beurteilung des Wertes der Freundschaft. Jetzt ringt sich Sen. zu einer Anschauung durch, die dem wirklichen Leben und dem Bedürfnis des menschlichen Herzens mehr Rechnung trägt. Vor allem der 3. Brief zeigt, daß Sen. die Freundschaft als ein seelisches Gut wertet und hochschätzt. Eine solche Freundschaft muß auf dem festen Fundament unbedingten gegenseitigen Vertrauens ruhen. Deshalb soll man zunächst die Charaktereigenschaften des Anderen sorgfältig prüfen, ehe man ihm die Freundschaft anträgt. Danach aber darf es keinen Zweifel in seine Zuverlässigkeit und Treue geben: sed si aliquem amicum existimas, cui non tantundem credis quantum tibi, vehementer erras et non satis nosti vim verae amicitiae. tu vero omnia cum amico delibera, sed de ipso prius. post amicitiam credendum est ‚ante amicitiam iudicandum! . . . diu cogita, an tibi in amicitiam aliquis recipiendus sit. cum placuerit fieri, toto illum pectore admitte" (ep. 3, 2).

Uneinheitlich wie die Beurteilung des Wertes der Freundschaft ist auch Senecas Stellung zur Ehe (er selbst war zweimal verheiratet); auch hier hat die reifere Lebenserfahrung sein Urteil ganz wesentlich modifiziert und die eheliche Lebensgemeinschaft in ihrer sittlichen Bedeutung anerkennen lassen. Daher ist es einseitig, wenn Howald (Weltanschauung Sen.' s. S. 388) sich zu dem Satze berechtigt glaubt: „während der Freund als ein Spiegel des Ich wohl gelitten wird, wird das Weib sehr niedrig eingeschätzt, es ist das Individuumsfremde, Weltliche, die Vertreterin der Gattung, wie ja aller Individualismus

stets eine Männerphilosophie ist; das Weib wird höchstens in einer Idealfigur geduldet: Diotima bei Platon und den Romantikern. Dieser Weiberhaß findet ein paarmal drastischen Ausdruck. Der Weise kann natürlich nicht beleidigt werden; niemand hat ja irgend eine Macht über ihn." „Und da gibt es nun gar einige, die so von jeglicher Vernunft verlassen sind, daß sie glauben, sie könnten von einem Weibe beleidigt werden, die doch ein imprudens animal et . . . ferum, cupiditatium incontinens ist" (de const. sap. 14, 1).

Selbstverständlich trägt dieser von Howald herangezogene Passus de const. sap. 14, 1 einen ausgesprochen misogynen Charakter. Aber Howald hätte solche gelegentlichen Aeußerungen nicht verallgemeinern dürfen. Gewiß spricht Sen. manchmal sehr wegwerfend von dem weiblichen Geschlecht; aber er behauptet andererseits auch wieder, daß es prinzipiell an Befähigung hinter dem männlichen nicht zurücksteht, lobt die verborgenen Heldentaten der Frauen und liefert durch die Briefe an seine Mutter Helvia und an die Tochter des Cremutius Cordus: Marcia, sowie durch die Andeutung des zarten, innigen Verhältnisses zu seiner Gattin Paulina den besten Beweis für die Hochachtung, die er vor dem tugendhaften Weibe hat" (vgl. Bonhöffer II S. 89).

Mit der knappen Formel des 48. Briefes: ‚Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere' glaubt Sen. zwischen Individualismus und Gemeinschaftsideal jene innerliche Harmonie hergestellt zu haben, um die die ältere Schule sich vergebens gemüht hatte. Und doch vermag auch seine Lösung nicht zu befriedigen. Semmlers Worte (a.a.O. S. 70), die er im Hinblick auf die eben zitierte Stelle des 48. Briefes — ep. 48, 2 — ausgesprochen hat, erfassen wohl den Kern der Annaeanischen Philosophie: „es scheint, als ob Egoismus und Altruismus eine äußerliche Versöhnung aus reinen Utilitätsgründen erfahren haben".

Gesamtbedeutung der Philosophie Senecas: Humanitätsphilosophie

Es ist das Verdienst der Philosophie Senecas, daß sie den Humanitätsgedanken, wie er schon bei Panaitios u. a. vorlag, weitergeführt und in einer bestimmten Richtung „zu Ende" gedacht hat (vgl. Reitzenstein, Schneidewin u. a.). Senecas Philosophie ist Humanitätsphilosophie im tiefsten Sinne des Wortes: er kennt — darin berühren sich der antike und der moderne Humanitätsbegriff (über beider Wesen vgl. Kaerst a.a.O. II S. 144) — nichts Höheres als Humanität im Menschen.

Nach einem stolzen Wort des 89. Briefes — ep. 89, 13 — ist ja der Philosoph dazu berufen: humani generis paedagogus zu sein. Dies Erzieheramt bedeutet eine schwere Verantwortung, deren sich Sen. voll bewußt gewesen ist: indem er des Terenz Wort: „homo sum humani nihil a me alienum puto" (Terent. Heaut. I 1, 154) sich zu eigen macht, wird er zu einem Prediger der Humanität aus reiner Menschlichkeit.

Aus dem Gedanken der inneren Zusammengehörigkeit und Einheit des Menschengeschlechtes — in Senecas Sinne der vernünftigen oder Kulturmenschheit (vgl. ep. 95, 52) - folgt mit rücksichtsloser, Tradition und Konvention umstoßender Logik die Idee sittlicher Gleichberechtigung aller Menschen (cf. de ben. III 28, 1 sqq.; ep. 31, 11; de vita beata 24, 3), damit zugleich aber die Anerkennung einer Menschenwürde, die unabhängig ist von dem Zufall der Geburt und der äußeren Stellung.

Homo res sacra homini: das ist der tiefe Inhalt von Senecas Humanitätsbegriff, der insbesondere zur Anwendung kommt gegenüber dem Sklaven. Bekanntlich hatte schon die ältere Schule sich zu dem Ideal der allumfassenden φιλανθρωπία bekannt, und bei Chrysipp finden wir sowohl den Satz, daß nur der Weise wahrhaft frei, der Unweise dagegen ein Sklave sei, wie er sich auch bemüht, den Begriff der Sklaverei zu mildern und ihm die Starrheit des ursprünglichen Rechtsverhältnisses zu nehmen, indem er die Sklaverei unter dem Gesichtspunkt eines dauernden Lohnverhältnisses betrachtet (vgl. St. v. fr. III 292, 349—366, vor allem 352 u. 354). Jedoch hielten sich alle diese Erörterungen fast ausnahmslos streng im Rahmen der Theorie; irgendwelche praktischen Folgerungen daraus zu ziehen, lag den Vertretern der Altstoa fern.

Erst Seneca hat die volle Tragweite dieses eminent sozialen Problems erkannt und wenn er auch nicht das Institut der Sklaverei als solches beseitigen konnte, so hat er ihm doch die theoretische Rechtsgrundlage entzogen und ist, namentlich in den späteren Jahren seines an Wechselfällen überreichen Lebens der unermüdliche Vorkämpfer der Menschenrechte des Sklaven gewesen. Warnend und mahnend erhebt er immer wieder seine Stimme, daß man im Sklaven den Menschen nicht vergessen dürfe, der als solcher auf eine menschenwürdige Behandlung einen Rechtsanspruch geltend machen könne.

Freilich: Seneca, der die Décadence der Gesellschaft, namentlich in ihren Spitzen mit ansehen mußte, wußte, daß er tauben Ohren predigte. Trotzdem hat er mit einem Freimut, der für diese Zeit despotischer Willkürherrschaft und eines schaudererregenden Sittenverfalls geradezu unerhört war, die Krebsschäden des sozialen Zustandes seiner Zeit schonungslos aufgedeckt und ist ein Anwalt der Enterbten und Entrechteten im besten Sinne des Wortes gewesen.

Menschlicher Bestialität, wie sie etwa ein Vedius Pollio, ein Seianus und andere verkörpern (vgl. ad Marc. 23, 6; de clem. I 18, 2), wie sie aber ebenso auch bei den Gladiatorenspielen zutage tritt, stellt Sen. das Gebot der Humanität, der liebevollen Rücksicht und Fürsorge für den Mitbruder scharf gegenüber.

Die milde versöhnliche Tendenz der Humanität beeinflußt auf das Nachdrücklichste Senecas Strafrechtstheorie. Der Vergeltungsgedanke als Sinn der Strafe wird aufgegeben (siehe die S. 23 zitierten Stellen), vielmehr ist „Strafrecht Schutzrecht, die Strafe

aber eine Schutzmaßregel. Der Begriff der Gefährlichkeit tritt als Voraussetzung der Strafe an die Stelle des Begriffs der Schuld. Die Strafe wird zur Zweckstrafe im prägnanten Sinn des Wortes. Abschreckung, Unschädlichmachung und Erziehung sind ihre Ziele, Erziehung aber bleibt das größte unter ihnen" (vgl. Berthold Freudenthal: ‚Der Sinn der Strafe' in: 41. Jahrbuch der Gef. ges. der Provinz Sachsen u. Anh. 1925, S. 88).

Der Begriff der Rache und Vergeltung, jener Todfeind wahrer Humanität sollte wie aus der Sprache so aus dem Denken überhaupt getilgt werden (de ira II 32,1).

Humanität ist Menschenfreundlichkeit und Hilfsbereitschaft, ihre Betätigung die ethische Aufgabe des Menschen, eine „Verpflichtung, die das Individuum überhaupt gegenüber einem Ganzen, einem sein eigenes Leben überragenden und bestimmenden Lebenszusammenhang hat" (vgl. Kaerst II S. 121). Sen. ist sich dieser Verpflichtung bewußt gewesen, die der Mensch dem anderen Menschen, insbesondere auch dem Sklaven gegenüber erfüllen muß: er hat sich der Erkenntnis nicht verschlossen, daß die Anerkennung der Menschenwürde des Sklaven auch praktisch im positiven Recht ihren Niederschlag finden müsse. Deshalb fordert er, daß die Person des Sklaven unter den besonderen Rechtsschutz des ius castitatis und des ius asyli gestellt werde, deshalb verlangt er ferner die Garantie gewisser privatrechtlicher Ansprüche für den Sklaven im ius peculi.

Das sind doch immerhin recht betrachtliche Ansätze zu einer gelinderen rechtlichen Behandlung, die Sen. unter dem Einfluß des Dogmas von der inneren Verwandschaft des Menschengeschlechts für die Sklaven anstrebt; Ansätze allerdings nur, deren Verwirklichung der römischen Jurisprudenz überlassen blieb.

2. ABSCHNITT: EPIKTET

I. PERSÖNLICHKEIT

In jenen feinsinnigen Bemerkungen über die stoische Tugend, als deren idealer Repraesentant ihm Epiktet erscheint, hat Constant Martha die Bedeutung Senecas, Epiktets und Mark Aurels wesentlich nach der Intensität des Einflusses bestimmt, den diese dogmatisch gleichgerichteten, ihrem Charakter nach jedoch grundverschiedenen Persönlichkeiten auf Mit- und Nachwelt ausgeübt haben: „Le dogme peut rester le même tandis que l'accent change. Telle partie du dogme prend plus d'importance, telle autre s'efface et reste dans un demi-jour". (Vgl. C. Martha: Les moralistes sous l'empire Romain ²1866, S. 156 f.) Auch innerhalb der neueren Stoa vollziehen sich solche „changements, qui sans attaquer la permanence des principes, prouvent seulement la diversité des caractères et des temps. Ainsi Sénèque Epictète et Marc Aurèle prêchent la même morale, chacun avec une éloquence nouvelle, mais non pas avec la même autorité". Mit klaren Worten hebt Martha dann die Unterschiede zwischen Seneca und Epiktet hervor.

Aehnlich wie Martha ist auch Th. Zahn („Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum", Prorektoratsrede Erlangen 1894, S. 8) überzeugt, daß der Zauber der Persönlichkeit Epiktets die Macht seines Einflusses begründe: „Was man in Epiktet verehrt hat, ist der Mensch, der sich aus der unwürdigsten Lebenslage zu edelster Gesinnung emporgerungen hat, das ist der Mann, der mitten in einer Welt des Kampfes um Macht, Reichtum und Genuß und in einer Welt der Spitzfindigkeiten und der Phrasen schlicht und ernst auf die höchsten sittlichen Ziele gerichtet blieb; es ist der Lehrer, der bis zum letzten Atemzug seinem Beruf gelebt hat." Das aber ist der Beruf des echten Philosophen, daß er als ein „Bote Gottes, als ein Apostel und Missionar" den Verirrten den rechten Weg des Lebens weise, den sie aus eigener Kraft nicht finden können (Nestle: Nachsokr. I S. 87; vgl. Diatr. III $22_{,23}$).

II. ALLGEMEIN-PHILOSOPHISCHER STANDPUNKT

„Die Philosophie ist für Epiktet etwas Heiliges und Geheimnisvolles, ein Mysterium, das nicht durch leichtsinnige Behandlung gemein gemacht, eine Sache von der äußersten Wichtigkeit, die nicht ohne den Beistand der Gottheit unternommen werden darf, der Philosoph ein Arzt, zu dem nicht die Gesunden kommen, sondern die Kranken" (Diatr. III $23._{30}$ u. dazu: Zeller III 2^4, S. 256; III 1^4, S. 767). Und wie schon Seneca die praktisch-paedagogische Tendenz der Philosophie betont und die Uebereinstimmung von Leben und Lehre gefordert hatte (cf. Sen. ep. $20,_2$), so sieht auch Epiktet es als seine vornehmste und wichtigste Aufgabe an, in seinen

Hörern „das Gefühl der Unwissenheit und Schwäche und den ernsten Entschluß zur Besserung hervorzurufen, dadurch aber zugleich sie zu sittlichen Persönlichkeiten zu erziehen" (Zeller III 1⁴, S. 767). Diese Erziehung glaubt Epiktet am ehesten durch das Vorbild seines eigenen Lebenswandels durchführen zu können. In der unmittelbaren Wechselwirkung von Mensch zu Mensch, vom Lehrer zum Schüler lag das Geheimnis des Erfolges dieser willensstarken Persönlichkeit.

Epiktet war kein Schriftsteller. Was wir von ihm besitzen, sind Aufzeichnungen seines Schülers Arrian, die dieser zunächst zu eigenem Gebrauch niederschrieb, ohne an eine Veröffentlichung zu denken. Erst als dann diese Aufzeichnungen ohne Arrians Wissen und Wollen den Weg in die Oeffentlichkeit gefunden hatten, hat dieser nachträglich eine förmliche Ausgabe veranstaltet (cf. Arrians Sendschreiben an Lucius Gellius praefatio 1, 2, 4; vgl. Zahn S. 7). Das sind jene 8 Bücher Diatriben, von denen uns 4 erhalten sind. Der Form und dem Wesen nach nähern sich diese Diatriben der alten Diatribe, wie sie Bion der Borysthenite zuerst in greifbarer Gestalt uns hinterlassen hat. Es sind „wirkliche Gespräche, in denen der Lehrende die Hörer zu mitforschender Teilnahme zwingt, dem sokratischen Dialoge, aus dem zum Teil die Diatribe hervorgewachsen ist, verwandt" (nach Paul Wendland: Philo und die kynisch-stoische Diatribe S. 6). Gerade die Zwanglosigkeit, mit der hier Epiktet, oft einer Stimmung des Augenblicks folgend, die brennendsten Fragen der Moral des täglichen Lebens in allgemein verständlicher Form erörtert, erklärt wohl die außerordentliche Einwirkung auf Mit- und Nachwelt psychologisch einwandfrei. Und diese Popularität von Epiktets Predigten hat dann späterhin Arrian veranlaßt, aus diesen ausführlichen Abhandlungen einen kurzen Auszug in dem moralischen Katechismus des Ἐγχειρίδιον herzustellen.

Nur die gleichmäßige Berücksichtigung der Diatriben und des Handbuchs ermöglicht, worauf L. Weber mit Recht hinweist, eine objektive Darstellung der Lehre des Sklaven aus Hierapolis (vgl. L. Weber: La morale d'Epictète usf. in: Revue de métaphys. etc. Année 13—15 (1905—07) u. 17 (1909)).

In seiner feinsinnigen Charakteristik der Moral Epiktets hat Weber den Unterschied der Diatriben und des Encheiridions zu treffen gewußt: „ce sont les *Entretiens* qui, seuls, peuvent donner une idée exacte de sa doctrine et une expression vivante de ses procédés pédagogiques. Tandis que le *Manuel* est l'œuvre personnelle d'un disciple, sans doute fidèle, mais qui, en le composant, a nécessairement simplifié ses souvenirs des leçons entendues et a éloigné tout ce qui ne lui paraissait pas indispensable à l'intelligence des préceptes cardinaux, il y a tout lieu de croire que les Entretiens ont été écrits par Arrien pour ainsi dire sous la dictée de son maître et qu'ils sont la sténographie des causeries d'Epictète avec ses disciples, dans lesquelles il expliquait et commentait les principes et les

thèses classiques du Portique, puisées peut-être dans les ouvrages mêmes de Chrysippe" (Cf. Weber: Année 17, 1909, pg. 203).

Epiktets Philosophie ist eine Philosophie nicht des Wortes, sondern der Tat. Deshalb ist für ihn der erste und notwendigste Teil der Philosophie derjenige, der von der Anwendung ihrer Lehren handelt; „dieser zunächst steht der Beweis derselben; erst in dritter Reihe kommt die Lehre vom Beweis, die wissenschaftliche Methodik, denn diese ist nur um der Beweise, und die Beweise sind nur um der Anwendung willen nötig" (Zeller III 1⁴, S. 769; vgl. Ench. 51, 1. 2). Das bedeutet aber, daß von den drei Teilen der Philosophie, die Epiktet im Sinne der Schule unterscheidet, der Logik das geringste Interesse zugewandt wird. Gewiß ist sie ein notwendiges Studium, weil man ohne sie nicht einmal erkennen kann, ob sie nötig oder unnötig sei (Diatr. II 25, 3). Aber wenn „alles darauf ankommt, daß der Mensch seine Sinnestätigkeit, sein Denken und Empfinden übt, damit er seine Neigungen beherrscht, klar seine Willensentschlüsse vorbereitet und auf das rechte Ziel hinlenkt und nichts überschätzt (vgl. Diatr. III 2, 1. 2. 3), so ist damit der Logik eine nur äußerliche Bedeutung als Handwerkszeug beigelegt". Insofern für Epiktet die „Denktätigkeit nichts anderes ist als ein Aufstellen eines gegebenen Besitzstandes, von dem er sich vor sich selbst Rechenschaft gibt (Diatr. II 9, 2), erhält die Logik nur eine dienende konstruierende, nicht konstituierende Tätigkeit zugemessen" (A. Braune: Epiktet und das Christentum S. 483 f., 479).

Aehnlich ist auch Epiktets Stellung zur Physik: naturwissenschaftlicher Forschung steht er kühl ablehnend gegenüber, wobei „er ausdrücklich dem Satze des Sokrates beistimmt, daß die Untersuchung über die letzten Bestandteile und Gründe der Dinge unser Vermögen übersteige und keinenfalls einen Wert habe" (Zeller III 1⁴ S. 769 f.). „Τί μοι μέλει, φησί, πότερον ἐξ ἀτόμων ἢ ἐξ ἀμερῶν ἢ ἐκ πυρὸς καὶ γῆς συνέστηκε τὰ ὄντα; heißt es deshalb in einem bei Stobaios erhaltenen Fragment Epiktets. Worauf es ihm allein ankommt, besagt der folgende Satz mit aller wünschenswerten Klarheit: οὐ γὰρ ἀρκεῖ μαθεῖν τὴν οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ τὰ μέτρα τῶν ὀρέξεων καὶ ἐκκλίσεων καὶ ἔτι ὁρμῶν καὶ ἀφορμῶν καὶ τούτοις ὥσπερ κανόσι χρώμενον διοικεῖν τὰ τοῦ βίου, τὰ δ' ὑπὲρ ἡμᾶς ταῦτα χαίρειν ἐᾶν, ἃ τυχὸν μὲν ἀκατάληπτά ἐστι τῇ ἀνθρωπίνῃ γνώμῃ, εἰ δὲ καὶ τὰ μάλιστα θεία τις εἶναι καταληπτά, ἀλλ' οὖν τί ὄφελος καταληφθέντων;" (Stob. Ecl. II 1, 31 = Diss. Epict. fragm. I Schenkl² pg. 455). Wenn somit Epiktet als die wichtigste Aufgabe der Philosophie die ansieht, „das Wesen von Gut und Böse und das Maß im Streben und Meiden, in Neigung und Abneigung zu erkennen und nach den so gewonnenen Maßstäben sein Leben zu regeln (Nestle: Nachsokr. II 204)", so ist damit der auf das Praktische gerichteten Ethik der gleiche Primat zuerkannt, den auch Seneca ihr eingeräumt hatte.

Ueberhaupt wird man nicht verkennen dürfen, daß Epiktet bei aller betonten Bevorzugung der Altstoa, namentlich seines Gewährsmannes Chrysipp, doch in gewissen Gedanken sich mit Poseidonios

berührt, so wenig er im übrigen etwas mit „Pos. Forschersinn und Schaffensdrang“ gemein hat (vgl. Heinemann II, S. 115, 442). Epiktet verlangt, daß sich der Mensch des allgemeinen Zusammenhanges bewußt werde, in den er hineingestellt ist, und tadelt diejenigen, welche nicht wissen, „wer wir sind, wozu wir geschaffen sind und welches das Schauspiel ist, bei welchem wir einen Platz erhalten haben“: οὐκ αἰσθήσεσθε τοίνυν, οὔτε τίνες ἐστὲ οὔτ' ἐπὶ τί γεγόνατε οὔτε [ἐπὶ] τί τοῦτό ἐστιν, ἐφ' οὗ τὴν θέαν παρείληφθε; (Diatr. I 6, 25 und dazu Heinemann III S. 20).

Poseidonios' Lehre von der Einheitlichkeit des Kosmos liegt Epiktets Diatribe I 14 zu Grunde, wie Heinemann (II S. 115) nach Reinhardts Vorgang (Poseidonios S. 16 f.) betont. Um zu „beweisen, daß ‚Gottes Auge auf jedem Menschen ruht‘, geht Epiktet davon aus, daß die Welt eine ‚Einheit‘ bildet (ἡνῶσθαι τὰ πάντα). Er schließt dann weiter: da das organische Leben der Pflanzen . . . und auch das unseres Körpers mit den Geschehnissen am Himmel zusammenhängt, so müssen gewiß auch unsere Seelen mit Gott verhaftet sein.“

III. PSYCHOLOGISCHE LEHREN

Diese „Gottverwandtschaft“ der Seele — αἱ ψυχαὶ μὲν οὕτως εἰσὶν ἐνδεδεμέναι καὶ συναφεῖς τῷ θεῷ ἅτε αὐτοῦ μόρια οὖσαι καὶ ἀποσπάσματα heißt es I 14, 6 — bedingt einen natürlichen Gegensatz der Seele zum Körper. Epiktet hat diese Verächtlichkeit des Körpers gegenüber der Seele in seiner „vom Kynismus beeinflußten, oft rücksichtslosen Sprache“ (Husner) mit einer Schärfe betont, die sich aus der alten Stoa mit genügend erklären läßt, die vielmehr eine platonisierende Stimmung verrät. „Epiktet setzt dem Leibe aus Kot, der der äußeren Notwendigkeit unterworfen ist, den Willen als das allein Freie entgegen; er schildert die Sehnsucht der an den Körper gebundenen Seele, zu der Gottheit, der sie entsprungen ist, zurückzukehren. Er bezeichnet den Leib und die Vernunft als die zwei Bestandteile des menschlichen Wesens und nennt den Menschen ein Seelchen, das einen Leichnam trage“ (zum Gedanken vgl. Zeller III 2⁴, S. 259): Ψυχάριον εἶ βαστάζον νεκρόν, ὡς Ἐπίκτητος ἔλεγεν. (Marc Aurel IV 41 = Epiktet frg. XXVI; Schenkl² S. 471.) Wenn Bonhöffer Epiktets übrigens keineswegs ganz neue Bezeichnung des Körpers als eines Gefängnisses der Seele — δεσμά τινα ταῦτα προσηρτήμεθα τὸ σῶμα erklärt Epiktet I 9, 11 — durch die Bemerkung abzuschwächen sucht, Epiktet habe damit nur die Stimmung übereifriger Schüler zum Ausdruck bringen wollen, so wird diese Auffassung durch die Antwort Epiktets, die er dem Drängen der Schüler erteilt, widerlegt: ἄνθρωποι, ἐκδέξασθε τὸν θεόν. heißt es I 9, 16, ὅταν ἐκεῖνος σημήνῃ καὶ ἀπολύσῃ ὑμᾶς ταύτης τῆς ὑπηρεσίας, τότ' ἀπολύεσθε πρὸς αὐτόν· ἐπὶ δὲ τοῦ παρόντος ἀνάσχεσθε ἐνοικοῦντες ταύτην τὴν χώραν, εἰς ἣν ἐκεῖνος ὑμᾶς ἔταξεν.

„Das ist“, wie Husner (a. a. O. S. 25) mit Recht hervorhebt, „nichts anderes als die Aufforderung zur Resignation, und wenn

Epiktet auch gleich darauf sagt: ‘ὀλίγος ἄρα χρόνος οὗτος ὁ τῆς οἰκήσεως καὶ ῥᾴδιος τοῖς οὕτω διακειμένοις,’ so ist damit nur gesagt, daß das Leben leicht sei für den, der sich einmal zu dieser Resignation durchgerungen hat. Es wird die Ansicht der Schüler nur insofern zurückgewiesen, als sie sich selbst von diesem Leben befreien wollen, und in dieser Hinsicht werden sie auf den Tag vertröstet, an dem Gott sie erlöst. Da aber Epiktet wohl auf eine persönliche Fortdauer der Seele verzichtet, erhält seine pessimistische Bewertung des Leibes eine bestimmte Färbung: die religiös-mythische Einstellung, der Gedanke an eine allmähliche Loslösung und Reinigung fehlt. Das sind aber jene Gesichtspunkte, auf denen die Einschätzung des Lebens bei Platon und Poseidonios überhaupt beruht“ (nach Husner S. 25). Trotzdem ist Epiktet von einer pessimistischen Auffassung des Lebens wie des Todes weit entfernt. Die Bekämpfung der Todesfurcht ist ja für ihn eine Hauptaufgabe der Psychologie. Diese Aufgabe wird am besten dadurch gelöst, daß man den Tod als einen ntürlichen Auflösungsprozeß betrachtet, wodurch ihm alles Schreckliche genommen wird. „Das Leben aber gleicht einem Fest oder Gastmahl, an dem man bescheiden teilnimmt, und das man dankbar verläßt, wenn es Zeit ist. Das kann auch freiwillig geschehen, wenn Gott unzweideutig das Zeichen zum Rückzug gibt“ (Nestle II S. 88).

In bewußtem Gegensatz zu Platon, der dem Menschen auch unvernünftige Seelenkräfte zusprach, die ihm mit den Tieren gemein sein sollten, hält Epiktet an der Einheitlichkeit der menschlichen Seele fest. Nicht darin besteht der Unterschied, daß etwa nur der Mensch eine ψυχή hätte, die Tiere dagegen nicht: was Mensch und Tier voneinander scheidet, ist vielmehr die Tatsache, daß nur der Mensch ein ζῷον χρηστικὸν φαντασίαις λογικῶς d. h. aber φύσει ὁμολογουμένως καὶ τελέως ist (vgl. Diatr. III 1, 25). Diese χρῆσις φαντασιῶν des Menschen besteht in dem „bewußten, frei vernünftigen Gebrauch“ der Vorstellungen, den allerdings nur der Erwachsene besitzt. „In den ersten Lebensjahren, in welchen der Mensch nach stoischer Auffassung den λόγος noch nicht besitzt, ist er auch nichts weiter als bloße Seele“. Auch der Mensch muß, wie Diatr. I 6, 20 uns belehrt, „anfangen, wo die ἄλογα beginnen, nämlich mit dem vernunftlosen Triebleben, aber aufhören bei dem, worauf unsere Natur angelegt ist: beim vernünftigen Denken und Handeln“. Epiktets Psychologie, soweit sie den Menschen betrifft, ist vor allem und in erster Linie Willenspsychologie und damit die unerläßliche Vorbedingung seiner Ethik, deren Hauptakzent auf der Autonomie der Vernunft liegt. „Wer als Erwachsener, obwohl er den λόγος formaliter besitzt, dennoch unvernünftig lebt, der bleibt zeitlebens unter dem Niveau des ἄνθρωπος: er ist in Wahrheit ein Tier, von dem er sich nur durch die äußere Gestalt unterscheidet“ (nach Bonhöffer I S. 69): διὰ τοῦτο αἰσχρόν ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ ἄρχεσθαι καὶ καταλήγειν ὅπου καὶ τὰ ἄλογα, ἀλλὰ μᾶλλον ἔνθεν μὲν ἄρχεσθαι, καταλήγειν δὲ ἐφ’ ὃ κατέληξεν ἐφ’ ἡμῶν καὶ

ἡ φύσις. κατέληξεν δ'ἐπὶ θεωρίαν καὶ παρακολούθησιν καὶ σύμφωνον διεξαγωγὴν τῇ φύσει. (Diatr. I 6, 20 f.).

Wie schon Seneca die Frage, ob die Tiere ein Bewußtsein ihres Zustandes — constitutionis suae sensum — besäßen (die psychologische Voraussetzung des Fundamentalsatzes der Ethik, daß der ursprüngliche Trieb jedes Lebewesens der der Selbsterhaltung und Selbstliebe sei), mit dem Hinweis auf die instinktiven Tätigkeiten bejaht hatte, durch welche schon Kinder und Tiere ihre körperlichen Bewegungen regeln, sich vor Gefahren schützen, Nützliches erstreben, so schreibt auch Epiktet den Tieren außer der αἴσθησις auch eine συναίσθησις der eigenen παρασκευή zu, der zufolge kein Stier seine natürliche Ausrüstung verkennt, wenn ihm etwa ein wildes Tier aufstößt; er wartet nicht, bis ihn jemand hetzt, so wenig als ein Hund, wenn er ein Stück Wild sieht: ταῦρος μὲν οὐκ ἀγνοεῖ τὴν αὑτοῦ φύσιν καὶ παρασκευήν, ὅταν ἐπιφανῇ τι θηρίον, οὐδ' ἀναμένει τὸν προτρεψόμενον, οὐδὲ κύων, ὅταν ἴδῃ τι τῶν ἀγρίων ζῴων· (Diatr. IV 8, 42. 43 und dazu Bonhöffer I S. 74 f.) Eines allerdings besitzt das Tier nicht, und das begründet seinen unüberbrückbaren Gegensatz zum Menschen: die παρακολούθησις des denkenden Selbstbewußtseins, das Vermögen, sich selbst von seinen physischen und psychischen Zuständen zu unterscheiden.

Das Tier hat wohl die χρῆσις τῶν φαντασιῶν d. h. die Fähigkeit, sich durch Sinneseindrücke bestimmen zu lassen, der Mensch allein aber hat die παρακολούθησις τῇ χρήσει τῶν φαντασιῶν: die Fähigkeit, die Sinneseindrücke denkend zu erfassen und mit Bewußtsein und Freiheit auf sie zu reagieren (vgl. Bonhöffer I S. 74, 76, 139; II S. 50). Mensch und Tier haben die ὁρμή, aber nur der Mensch verfügt über die λογικὴ ὁρμή als eine Funktion des vernunftbegabten ἡγεμονικόν, über den auf das Handeln gerichteten Willen. Nur der Mensch ist infolgedessen in der Lage, erst da aufzuhören, wo die Natur an uns aufgehört hat. Sie hat aber bei der denkenden Betrachtung, bei deutlicher Erkenntnis und bei einer mit der Natur übereinstimmenden Führung des Lebens aufgehört, wie E. in dem oben angeführten Zusammenhange Diatr. I 6, 21 erklärt. Wie Seneca unmittelbar aus der Psychologie die Erkenntnis des Wesens und der Bestimmung des Menschen abgeleitet hatte, so ist auch Epiktet mit diesem Problem vertraut (vgl. Diatr. II 10, 1; s. auch Diatr. II 8, 11 sq.).

Während aber Seneca mit der Mahnung: nosce te ipsum die Einsicht in die Nichtigkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen und den Gedanken verbindet, „daß wir zum Sterben da sind, d. h. nicht nur passiv dem Tode überantwortet, sondern zu selbsttätiger aktiver Loslösung vom Leben bestimmt sind, tritt diese Tendenz zur Loslösung aus dem Leben bei E. zurück. Epiktet tadelt die Menschen, die nicht wissen, „οὔτε τίνες ἐστὲ οὔτ' ἐπὶ τί γεγόνατε οὔτε [ἐπὶ] τί τοῦτό ἐστιν, ἐφ'οὗ τὴν θέαν παρείληφθε" (Diatr. I 6, 25), aber geschaffen hat Gott den Menschen ἐπὶ τὸ εὐδαιμονεῖν, ἐπὶ τὸ εὐσταθεῖν". Diatr. III 24, 2; nach Heinemann III S. 19 f.).

Eschatologie. Es ist eine durchaus optimistische Auffassung, die Epiktet vom Leben und Sterben entwickelt: das Leben gleicht einem Gastmahl, an dem man bescheiden teilnimmt, und das man dankbar verläßt, wenn es an der Zeit ist (vgl. Ench. 15; Diatr. III 5, 10). Dies kann und soll auch freiwillig geschehen, wenn Gott in unzweideutiger Weise das Zeichen zum Rückzug gibt. Wir sollten nicht von „sterben" sprechen, die Sache nicht so tragisch nehmen, sondern dem Tatbestand Rechnung tragen: „Es ist Zeit, daß die Materie in die Bestandteile, aus denen sie sich zusammensetzte, sich wieder zersetzt. Was ist daran Schreckliches? Was kann denn in der Welt vergehen, was neu und wider Erwarten [1]) entstehen?" 'ἀλλ' ἤδη καιρὸς ἀποθανεῖν'. τί λέγεις ἀποθανεῖν; μὴ τραγῴδει τὸ πρᾶγμα, ἀλλ' εἰπὲ ὡς ἔχει 'ἤδη καιρὸς τὴν ὕλην, ἐξ ὧν συνῆλθεν, εἰς ἐκεῖνα πάλιν ἀποκαταστῆναι'. καὶ τί δεινόν; τί μέλλει ἀπόλλυσθαι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ, τί γενέσθαι καινόν, παράλογον: (Diatr. IV 7, 15). Wie die Vorgänge in der Natur, Saat und Ernte, nur einen Uebergang aus einem früheren in einen anderen Zustand, keinen Untergang, sondern eine feststehende Einrichtung und Ordnung bedeuten, so ist auch der Tod nur ein größerer Uebergang aus dem, was jetzt ist, nicht in das Nichtseiende, sondern in das jetzt nicht Seiende: τοῦτο θάνατος, μεταβολὴ μείζων ἐκ τοῦ νῦν ὄντος ‹οὐκ› εἰς τὸ μὴ ὄν, ἀλλ' εἰς τὸ νῦν μὴ ὄν (Diatr. III 24, 91—94). Und wenn er schließlich die Frage, wohin die Seele im Tode gehe, dahin beantwortet: 'εἰς οὐδὲν δεινόν, ἀλλ' ὅθεν ἐγένου, εἰς τὰ φίλα καὶ συγγενῆ, εἰς τὰ στοιχεῖα. ὅσον ἦν ἐν σοὶ πυρ‹ός›, εἰς πῦρ ἄπεισιν, ὅσον ἦν γῃδίου, εἰς γῆδιον, ὅσον πνευματίου, εἰς πνευμάτιον, ὅσον ὑδατίου, εἰς ὑδάτιον'. (Diatr. III 13, 14 sq.), so ist das, wie Gulin (Die Religion Epiktets und die Stoa, 1926, S. 42 f.) mit Recht hervorhebt, eine durchaus materialistische Auffassung der Seele, die ihre Unsterblichkeit schlechterdings unmöglich macht.

Andererseits ist aber auch bei Epiktet die Tendenz zur Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele unverkennbar, und von da ist kein großer Schritt mehr zu einem wirklichen „Unsterblichkeitsglauben". Daß Epiktet im Begriffe ist, auch diesen Schritt zu tun, beweist nach Gulin die viel behandelte Stelle Diatr. I 9, 10 ff. Der Zusammenhang ist folgender: ungeduldig mahnend wenden sich Epiktets Schüler mit der Frage an den Meister (Diatr. I 9, 12—14 und 16—17): "Ἐπίκτητε, οὐκέτι ἀνεχόμεθα μετὰ τοῦ σωματίου τούτου δεδεμένοι καὶ τοῦτο τρέφοντες καὶ ποτίζοντες καὶ ἀναπαύοντες καὶ καθαίροντες, εἶτα δι' αὐτὸ συμπεριφερόμενοι τοῖσδε καὶ τοῖσδε. οὐκ ἀδιάφορα ταῦτα καὶ οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς καὶ ὁ θάνατος οὐ κακόν; καὶ συγγενεῖς τινες τοῦ θεοῦ ἐσμεν κἀκεῖθεν ἐληλύθαμεν: ἄφες ἡμᾶς ἀπελθεῖν ὅθεν ἐληλύθαμεν, ἄφες λυθῆναί ποτε τῶν δεσμῶν τούτων τῶν ἐξηρτημένων καὶ βαρούντων . . .'

M. a. W.: aus dem Munde der Schüler vernehmen wir die alte platonische Auffassung vom Leibe als dem Gefängnis der Seele, die anderswoher kommt, gottverwandt ist und anderswohin geht, zu

[1]) Die Uebersetzung dieser Stelle scheint noch etwas unsicher; παράλογον kann auch widersinnig bedeuten.

Gott zurückkehrt. In seiner Antwort weist Epiktet darauf hin, daß der Wille des Weisen als ein seinem sittlichen Bewußtsein entsprungener dem Willen Gottes homogen ist: wenn der Weise die Notwendigkeit, aus dem Leben zu scheiden als eine sittliche erkennt, dann gibt Gott das Zeichen zum Rückzug. Seinem Willen soll sich der Mensch fügen, im übrigen aber für die kurze Spanne, die ihm auf Erden zugemessen, seine sittliche Pflicht erfüllen (vgl. Diatr. I 9, 16; s. oben S. 45).

Die Art, in der Epiktet hier zu der von den Schülern angeschnittenen Frage des Selbstmordes Stellung nimmt, legt von seinem starken Verantwortlichkeitsgefühl Zeugnis ab, das zwar den Selbstmord als solchen nicht schlechthin ablehnt, aber doch nur als ein Notmittel, als ultima ratio dann anwenden läßt, „wenn es keinen anderen Ausweg mehr gibt und seine sittliche Berechtigung außer allem Zweifel ist". (Zum Gedanken vgl. Benz: Todesproblem, S. 78 f.; R. Hirzel: Der Selbstmord, S. 137.)

So wird es verständlich, wenn Epiktet Diatr. I 29, $_{28}$ es ausspricht: μέχρις ἂν οὗ λόγος αἱρῇ συνεῖναί με τῷ σωματίῳ (sc. εἰσελεύσομαι)· ὅταν δὲ μὴ αἱρῇ, λάβετε αὐτὸ καὶ ὑγιαίνετε. μόνον μὴ ἀλογίστως, μόνον μὴ μαλακῶς, μὴ ἐκ τῆς τυχούσης προφάσεως. πάλιν γὰρ ὁ θεὸς οὐ βούλεται· χρείαν γὰρ ἔχει κόσμου τοιούτου, τῶν ἐπὶ γῆς ἀναστρεφομένων τοιούτων.

In der Mahnung, sich in Gottes Willen zu fügen, klingt schon bei der Erörterung eschatologischer Fragen ein Motiv an, das für die Religiosität Epiktets von entscheidendem Gewicht ist.

IV. RELIGIONSPHILOSOPHISCHE LEHREN

Mit der Frage der Unsterblichkeit der Seele hängt die Frage des Gottesbegriffs Epiktets auf das engste zusammen, der ebenfalls — wie Gulin (a. a. O. S. 33 u. 46 f.) mit Recht betont — von zwei entgegengesetzten Tendenzen beherrscht wird: einer „rein materialistisch-pantheistischen Tendenz einerseits, die zu der typischen stoischen Metaphysik in engster Beziehung steht, einer geistig-theistischen Tendenz andererseits, die mit der ersteren in einer tief spürbaren Spannung steht".

Diese Feststellungen Gulins bedeuten einen Gegensatz zu der Ansicht Bonhöffers auf der einen Seite (vgl. Ztschr f. ntstl. Wiss. 13, 1912, S. 382 f) und zu der R. Bultmanns andererseits (vgl. ebda, S. 191). Es ist nicht so, wie Bonhöffer behauptete, daß Epiktet eine durchaus einheitliche geistige Erscheinung bedeutet; aber ebensowenig hat Bultmann bei seiner Polemik die Einseitigkeit vermieden, wenn er nur zwei Punkte des Widerspruchs in der Religion Epiktets ins Auge faßt und nur die „Persönlichkeit Epiktets" und die pädagogischen Zwecke als die Ursachen des theistischen Faktors in ihr ansieht.

Daß zunächst und im allgemeinen das pantheistische Element in E.'s Gottesbegriff überwiegt, ist klar und wird auch ernstlich nicht bestritten (vgl. auch Prächter a. a. O. S. 195). Die pantheistische

Tendenz wurde insbesondere von der Seite der Physik nahegelegt, die Epiktet nach Senecas Vorgang als die unentbehrliche Grundlage der Theologie anerkannte und würdigte (vgl. E. Vernon Arnold: Roman Stoicism 1911, S. 120). Epiktet „erkennt in der Welt das Werk der Gottheit, welche alles auf das Beste eingerichtet, das Ganze fehlerlos und vollkommen, alle seine Teile dem Bedürfnis des Ganzen entsprechend gebildet, welche alle Menschen zur Glückseligkeit bestimmt und mit ihren Bedingungen ausgerüstet hat" (cf. Diatr. IV $7,_6$ und dazu Zeller III 1^4 S. 771). Pantheistisch gedacht ist es, wenn Epiktet Diatr. III $24,_{11}$ sich zu dem Satze bekennt: πάντα δὲ φίλων μεστά, πρῶτα μὲν θεῶν, εἶτα καὶ ἀνθρώπων φύσει πρὸς ἀλλήλους ᾠκειωμένων. „Gott ist für Epiktet der Schöpfer des Universums, aber in einer Weise, die ihn sozusagen mit dem Universum zusammenschweißt" (Gulic S. 35): die Schöpfung selbst ist so geschehen, daß „von Gott der Samen nicht nur auf meinen Vater und Großvater, sondern auf alles, was auf Erden geboren wird oder ins Leben tritt, vorzüglicherweise aber auf die vernünftigen Geschöpfe herabgekommen ist; hierdurch ist jenes größte, höchste und umfassendste Gemeinwesen entstanden, welches aus Menschen und Gott besteht. Nur diese vernünftigen Geschöpfe sind einer Gemeinschaft mit Gott fähig, weil sie durch die Vernunft innig mit ihm verbunden sind"[1]: ὁ τοίνυν τῇ διοικήσει τοῦ κόσμου παρηκολουθηκὼς καὶ μεμαθηκώς, ὅτι ‘τὸ μέγιστον καὶ κυριώτατον καὶ περιεκτικώτατον πάντων τοῦτό ἐστι τὸ σύστημα τὸ ἐξ ἀνθρώπων καὶ θεοῦ, ἀπ᾽ ἐκείνου δὲ τὰ σπέρματα καταπέπτωκεν οὐκ εἰς τὸν πατέρα τὸν ἐμὸν μόνον οὐδ᾽ εἰς τὸν πάππον, ἀλλ᾽ εἰς ἅπαντα μὲν τὰ ἐπὶ γῆς γεννώμενά τε καὶ φυόμενα, προηγουμένως δ᾽ εἰς τὰ λογικά, ὅτι κοινωνεῖν μόνον ταῦτα πέφυκεν τῷ θεῷ τῆς συναναστροφῆς κατὰ τὸν λόγον ἐπι‹πε›πλεγμένα...᾽ (Diatr. I 9, $_4$ ff.). „Der Adel des Menschen liegt eben in dieser Wesenseinheit mit Gott; als ζῷον λογικόν ist der Mensch ein ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ (Diatr. II $8,_{11}$) . . . Gott selbst aber ist Weltseele, alles durchdringender, belebender und verwaltender Λόγος" (nach Gulin S. 35).

Pantheismus und Volksreligion

Aus dem Gedanken heraus ‘πάντα δὲ φίλων μεστά, πρῶτα μὲν θεῶν, εἶτα καὶ ἀνθρώπων φύσει πρὸς ἀλλήλους ᾠκειωμένων’ erklärt sich auch Epiktets Stellung zur Volksreligion, der er sich als althergebrachter Sitte anzupassen weiß: es ziemt sich, Trank- und Brandopfer darzubringen und nach hergebrachter Sitte jeweils die Erstlinge zu weihen mit reinem Herzen, nicht gedankenlos, nicht gleichgültig, aber auch nicht über Vermögen: σπένδειν δὲ καὶ θύειν καὶ ἀπάρχεσθαι κατὰ τὰ πάτρια ἐκάστοτε προσήκει καθαρῶς καὶ μὴ ἐπισεσυρμένως μηδὲ ἀμελῶς μηδέ γε γλίσχρως μηδὲ ὑπὲρ δύναμιν (Ench. $31,_5$).

Stellung Epiktets zur Mantik

Die Hauptsache der Frömmigkeit gegen die Götter besteht nach Ench. 31 in Folgendem: Τῆς περὶ τοὺς θεοὺς εὐσεβείας ἴσθι ὅτι τὸ κυριώτατον ἐκεῖνό ἐστιν, ὀρθὰς ὑπολήψεις περὶ αὐτῶν ἔχειν ὡς ὄντων καὶ διοικούντων τὰ ὅλα καλῶς καὶ δικαίως καὶ σαυτὸν εἰς τοῦτο κατατεταχέναι, τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς καὶ εἴκειν πᾶσι τοῖς γινομένοις καὶ ἀκολουθεῖν ἑκόντα ὡς ὑπὸ τῆς ἀρίστης γνώμης ἐπιτελουμένοις. (Ench. $31,_1$).

[1]) Die Uebersetzung der Stelle lehnt sich an Mücke S. 33 an.

Manche dieser Sätze klingen fast pantheistisch, wobei es zunächst auch gleichgültig ist, ob Epiktet von Göttern oder - mit monotheistischem Anklang — von Gott spricht, da er beide Begriffe ursprünglich ohne Unterschied verwendet. Auch Gulin hat mit Recht davor gewarnt, „daß wir nicht alles, was in Epiktets Gottesbegriff persönlich klingt, ohne weiteres geistig-theistisch zu deuten versuchen"; er hat insbesondere darauf verwiesen, daß auch die Benennung Gottes als „Vater" altstoisches Erbgut ist, das trotz des sehr persönlichen Klanges nur dichterischer Ausdruck ist und an sich noch nichts für einen theistisch orientierten Gottesbegriff beweist. Selbst an einer Stelle wie Diatr. I 14, 3, wo Gott auch persönliche Eigenschaften zugeschrieben werden — Πόθεν γὰρ οὕτω τεταγμένως καθάπερ ἐκ προστάγματος τοῦ θεοῦ, ὅταν ἐκεῖνος εἴπῃ τοῖς φυτοῖς ἀνθεῖν, ἀνθεῖ — handelt es sich streng genommen nur um ein Gleichnis (vgl. Gulin a. a. O. S. 36 mit Anm. 3).

Anders verhält es sich dagegen mit Diatr. III 26, 28 wo die Stimmung und innige Zuversicht der rhetorischen Frage: „Sollte Gott sich so wenig um seine Geschöpfe, seine Diener und Zeugen kümmern, deren er sich doch allein gegenüber den Ungebildeten zum Beweise dafür bedient, daß er existiert, die Welt gut regiert, um die Verhältnisse der Menschen sich kümmert, und daß es für den guten Menschen weder im Leben noch im Tode etwas Schlimmes gibt?" — οὕτως ὁ θεὸς ἀμελεῖ τῶν αὑτοῦ ἐπιτευγμάτων, τῶν διακόνων, τῶν μαρτύρων, οἷς μόνοις χρῆται παραδείγμασιν πρὸς τοὺς ἀπαιδεύτους, ὅτι καὶ ἔστι καὶ καλῶς διοικεῖ τὰ ὅλα καὶ οὐκ ἀμελεῖ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων καὶ ὅτι ἀνδρὶ ἀγαθῷ οὐδέν ἐστι κακὸν οὔτε ζῶντι οὔτ' ἀποθανόντι; -- „ein unwiderleglicher Beweis einer spürbaren theistischen Tendenz des Epiktetischen Gottesbegriffes sind" (nach Gulin S. 37). Das Verhältnis zwischen dem Frommen und Gott ist ein Vertrauensverhältnis, und das Pathos, womit hier das Vertrauen von den Frommen verlangt wird, hängt mit einem gewissen ‚Herzensglauben' zusammen. Es klingt eine Stimmung an, wie sie ähnlich Paulus Röm. 8, 28 kündet: οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν. Und wenn Epiktet daran erinnert, man solle den Göttern Dank wissen, daß sie uns für nichts von dem verantwortlich gemacht haben, was sie nicht in unsere Gewalt gegeben haben, daß sie uns nur für das zur Rechenschaft ziehen, was in unserer Gewalt liegt (Diatr. I 12, 32), so ist das der gleiche Gedanke, den I. Kor. 10, 13 ausspricht: ‚πιστὸς δὲ ὁ θεός, ὃς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε, ἀλλὰ ποιήσει σὺν τῷ πειρασμῷ καὶ τὴν ἔκβασιν τοῦ δύνασθαι ὑμᾶς ὑπενεγκεῖν.' (vgl. Nestle II S. 372).

Auch darin stimmen Heide und Christ überein, daß beide sich in Gottes Willen fügen: ‚κρεῖττον γὰρ ἡγοῦμαι ὃ ὁ θεὸς θέλει ἢ ὃ ἐγώ· προσκείσομαι διάκονος καί ἀκόλουθος ἐκείνῳ, συνορμῶ, συνορέγομαι, ἁπλῶς συνθέλω' bekennt Epiktet Diatr. IV 7, 20; nicht anders betet auch der Christ zu seinem Gott: Dein Wille geschehe auf Erden wie im Himmel:

γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. (Matth. 6, 10, vgl. auch Lucas 22, 42). Es erscheint verständlich, wenn schon früh der Versuch gemacht worden ist, diese Stimmungsgemeinschaft zwischen Epiktet und dem N. T. im Sinne einer Abhängigkeit Epiktets vom N. T. zu deuten.

Daß von einer solchen Abhängigkeit nicht die Rede sein kann, ist seit Bonhöffers eingehender Widerlegung der Zahnschen These (in: Epiktet und das N. T. 1911, S. 4 ff.) unumstößliche wissenschaftliche Gewißheit geworden: Epiktets religiöser Standpunkt erklärt sich völlig aus der Stimmung, die seit Poseidonios mehr und mehr zur Herrschaft kam und innerhalb des Stoizismus auch bei Seneca und Marc Aurel zum Ausdruck gelangt. Die vielfachen Anklänge Epiktetischer Diatriben an neutestamentliche Stellen finden ihre natürliche Erklärung darin, daß „gleiche Stimmung gleichen Ausdruck gezeitigt hat". Was Epiktets Lehre genau wie die Senecas scharf von der Lehre Christi scheidet, ist die Tatsache, „daß es sich bei Epiktet um Philosophie, beim Christentum um ‚geoffenbarte' Religion, also um inkommensurable Größen handelt. Die Philosophie Epiktets und der Stoa setzt keinerlei übernatürliche Vorgänge voraus, sie verspricht nichts, was dem natürlichen Verlaufe der Dinge widerstreitet, sie verlangt keinen Glauben, sondern nur Gebrauch der Vernunft, sie legt kein Gewicht auf Kirche und gottesdienstliche Veranstaltungen; nur will Epiktet, wie es ja antike Bürgerpflicht ist, den überkommenen Kultus beibehalten, merzt aber auch aus der antiken Religion das aus, was sich mit den Anforderungen der Vernunft nicht verträgt" (vgl. Praechter a. a. O. S. 496; Dittrich: Die Systeme der Moral II 1923, S. 50). Selbstverständlich ist damit keineswegs ausgesprochen, daß eine solche rational begründete Weltanschauung qualitativ minderwertiger wäre als „eine vermittelst des Glaubens an übernatürliche Begebnisse und Verheißungen, vermittelst kirchlichen Gemeinlebens und ritueller Satzungen wirkende Religion" (vgl. Praechter a. a. O. S. 496). Vielmehr halten wir durchaus daran fest, daß in Epiktet die antike Religiosität einen so erhabenen, tiefen und gefühlsinnigen Ausdruck gefunden hat, daß sie durchaus gleichwertig dem Christentum an die Seite tritt: „Gott ist der Schöpfer und König, der Beschützer und Vater. Er hat die Welt und den Menschen geschaffen, dessen Seele als ein Teil von ihm mit ihm verbunden ist und Vernunft und Einsicht mit
Theodizee. ihm gemein hat . . . In Gottes Willen soll sich der Mensch als Werkzeug fügen, zu ihm aufschauend sprechen: „Brauche mich, wozu du begehrst" (vgl. dazu auch Ench. 53); nicht murren soll er, wenn Gott ihm etwas nimmt, der ihm soviel gegeben hat. Gottes Wege sind nicht immer leichte Wege. Er will den Menschen im Erdulden von Unglück üben" (Deubner: II, 491): das ist die gleiche Art, auf die Seneca de prov. 1, 1 dem Dilemma entgehen zu können glaubte, das aus dem Versuche entsprang, mit dem Glauben einer über dem Weltall waltenden Vorsehung, von deren Allmacht auch Epiktet über-

zeugt ist, die Tatsache der Härte des Schicksals gegen tugendhafte Männer in Einklang zu bringen.

Epiktet weiß, daß Zeus jedem Menschen einen Daimon als Aufpasser zum Geleit gab, der sich weder einschläfern noch täuschen läßt. Gott und der Daimon sehen alles, auch im dunklen Zimmer und bei verschlossener Tür (Diatr. I 14, $_{11}$ sqq.). Wunderbar hat die Vorsehung die Welt eingerichtet und für die Bedürfnisse des Menschen sinnvoll gesorgt. Es ist der Beruf des Menschen als des einzigen Vernunftwesens in der Welt, dafür Gott zu preisen, und diesen Beruf will Epiktet, der γέρων χωλός, auf seinem Platz erfüllen, wie die Nachtigall ihre Aufgabe und der Schwan die seinige in der Welt erfüllen. (Siehe Diatr. I 16, $_{15}$ ff., $_{20, 21}$; vgl. auch Gulin S. 42; zu Epiktets Religiosität vgl. L. Deubner: Lehrb. der Relgesch. II 1925, S. 448 ff. und Wilamowitz: Der Glaube der Hellenen II 1932, S. 490 ff.) Das ist echte Religiosität, wie sie anders auch das Christentum nicht aufweisen kann (vgl. dazu K. Vorlaender in: Preuß. Jbb. 89, 1897, S. 193—222): nur eines fehlt, die christliche Tugend der Hoffnung, auf die Epiktet verzichten zu können glaubte, „pas seulement parce que sa doctrine lui défendait d'affirmer ce qu'il ignorait et de désirer ce qui ne dépendait pas de lui. Avec l'idée qu'il s'était faite de la bonté de Dieu, il ne s'est pas cru le droit de lui demander plus que ce qu'il avait reçu, élevant ainsi le sentiment religieux à une hauteur où il n'est pas accessible à tous". (Th. Colardeau: Étude sur Epictète, S. 283).

V. ETHISCHE LEHREN

a) Individualethik

Wenn schon Seneca der Ethik innerhalb seines gesamten philosophischen Systems den Primat zuerkannt hatte, so gilt das erst recht von Epiktet, dessen Lehre ja ganz auf das sittlich gute Handeln abgestimmt ist. Deshalb ist ihm der erste und notwendigste Teil der Philosophie der, welcher von der Anwendung ihrer Lehren handelt; zugleich haßt er nichts mehr als das unaufhörliche Geschwätz von einer jämmerlichen Tugend, dem man nur mit Widerwillen zuhören kann (Ench. 52; Diatr. III 16, $_7$).

Auch darin stimmt Epiktet mit Seneca überein, daß er Diatr. II 11, $_1$ erklärt: Ἀρχὴ φιλοσοφίας παρά γε τοῖς ὡς δεῖ καὶ κατὰ θύραν ἁπτομένοις αὐτῆς συναίσθησις τῆς αὑτοῦ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας περὶ τὰ ἀναγκαῖα. Aus diesem Gefühl der eigenen, individuellen Schwäche erklärt sich jene „weichere und mildere Stimmung" Epiktets gegenüber den fehlenden und irrenden Mitmenschen, die Tendenz, das Verhältnis zum Nächsten „vorzugsweise von der Seite des Gemüts als Sache der liebreichen Gesinnung" aufzufassen (vgl. Zeller III 1 ^{4} S. 780 f.). Pascal hat also nicht Recht, wenn er in seinem berühmten „Entretien avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne" Epiktet als Paradigma der „superbe diabolique stoicienne" Montaigne als dem Vertreter des

abaissement volontaire des Epicuriens" gegenüberstellte. Gegen diese einseitige Beurteilung, besser vielleicht Verurteilung Epiktets hat Colardeau (l. l. S. 209 ff.) begründeten Einspruch erhoben. Gewiß hat auch Epiktet die stolze Ueberlegenheit und Erhabenheit des σοφός, der im Besitz der wahren Freiheit ist, in grellen Farben gezeichnet, gewiß hat auch er an der Realisierbarkeit dieses Ideals festgehalten, genau wie Seneca vor ihm es getan hatte, aber er hat über alledem nie aus dem Auge verloren, daß diese Vollkommenheit des σοφός, wie er sie etwa in Sokrates und Diogenes verkörpert sieht (vgl. Diatr. IV 1, 152, 159), ein Ideal ist, dem sich der normale Mensch als einem ragenden Fernziel nur irgendwie annähern kann. Schließlich hat der Erzieher Epiktet, wie Colardeau (S. 221) mit Recht betont, ein Interesse daran, diejenigen, die sich in ihrer Lebenshaltung seiner Führung anvertrauen, weder durch ein unerreichbares Ideal von vornherein abzuschrecken noch durch allzu leichtfertige Versprechungen zu ködern: „Epictète, préoccupé avant tout, en qualité d'éducateur, de recommander l'effort, ne pose pas la question (sc. si l'idéal du sage est absolument réalisable) avec tant de netteté. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il met le succès (en lumière plus volontiers que les échecs. Suivant ceux à qui il s'adresse, il insiste plus ou moins sur la difficulté d'atteindre le but; mais il évite autant de décourager les gens d'avance que de les leurrer par de trop belles promesses".

Worauf es Epiktet also in seiner Ethik allein ankommt, ist das, „den Menschen durch Beschränkung auf sein sittliches Wesen frei und glücklich zu machen; woraus dann die doppelte Forderung hervorgeht, alle äußeren Erfolge mit unbedingter Ergebung zu ertragen und allen auf das Aeußere gerichteten Begierden und Wünschen zu entsagen. Das ist nach Epiktet der Anfang und die Summe aller Weisheit, daß wir zu unterscheiden wissen, was in unserer Gewalt ist, und was nicht in unserer Gewalt ist" (Zeller III 1⁴ S. 776). Daher heißt es: Τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστιν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. ἐφ' ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὁρμή, ὄρεξις, ἔκκλισις καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα· οὐκ ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτῆσις, δόξαι, ἀρχαὶ καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα. καὶ τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν ἐστι φύσει ἐλεύθερα, ἀκώλυτα, ἀπαραπόδιστα, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἀσθενῆ, δοῦλα, κωλυτά, ἀλλότρια. (Ench. 1, 1 f.; vgl. auch Diatr. I 1 und I 22, 10).
Nur wer dies beherzigt, erspart sich die seelischen Schmerzen, die mit dem Nichterreichen dessen, was er erstrebte, verbunden sind, nur er ist, unabhängig vom Schicksal und von aller fremden Gewalt, ganz auf sich gestellt und bleibt von jeder Beeinträchtigung seiner Glückseligkeit verschont. Diese individuelle Glückseligkeit ist, wie Epiktet rückhaltlos zugibt, das Ziel alles menschlichen Strebens: ὁ γὰρ θεὸς ἅπαντας ἀνθρώπους ἐπὶ τὸ εὐδαιμονεῖν, ἐπὶ τὸ εὐσταθεῖν ἐποίησεν. πρὸς τοῦτο ἀφορμὰς ἔδωκεν, τὰ μὲν ἴδια δοὺς ἑκάστῳ, τὰ δ'ἀλλότρια· τὰ μὲν κωλυτὰ καὶ ἀφαιρετὰ καὶ ἀναγκαστὰ οὐκ ἴδια, τὰ δ'ἀκώλυτα ἴδια· τὴν δ'οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, ὥσπερ ἦν ἄξιον τὸν κηδόμενον

ἡμῶν καὶ πατρικῶς προιστάμενον, ἐν τοῖς ἰδίοις'. (Diatr. III 24, 3). Das Glück, die Eudaimonie, besteht also ausschließlich in dem Erwerb und der Wahrung der geistigen Güter, in der sittlichen, vernünftigen Betätigung des Willens (vgl. Bonhöffer II S. 8); es wird erreicht, wie Epiktet in Anlehnung an die allgemein stoische Auffassung lehrt, durch ein naturgemäßes oder — was auch für Epiktet damit identisch ist — vernunftgemäßes Leben. Die Vernunft, dergemäß das Leben gestaltet werden soll, ist für ihn sowohl die individuelle (Diatr. I 2, 6–7) wie die allgemeine φύσις, ohne daß er deshalb einen Gegensatz zwischen beiden statuieren wollte; vielmehr setzt er dabei offenbar voraus, daß „jedes Wesen, das seiner individuellen Natur folgt, damit zugleich auch der allgemeinen Natur folgt" (Bonhöffer). Das gilt auch vom Menschen, dessen πρόσωπον nach Diatr. I 2, 1 bei Beurteilung seines Verhaltens Berücksichtigung finden muß. Der Begriff πρόσωπον, den Epiktet hier verwendet, klingt, wie Bonhöffer auseinandersetzt, an des Panaitios propria natura (bei Cicero off I 107) an, deckt sich jedoch damit keineswegs. Denn während Panaitios die Lehre aufstellte, jeder Mensch sei von der Natur mit zwei Personen begabt, einer allgemeinen und einer besonderen individuellen, spezifisch menschlichen, bedeutet Epiktets πρόσωπον „teils die äußere Lebensstellung des Menschen, die Rolle, die er auf der Bühne des Lebens zu spielen hat, teils die persönliche Würde und Ehre, die sittliche Selbstachtung, die freilich tatsächlich bei den Menschen sehr verschieden ist, aber bei allen gleich sein sollte, wie er denn auch der Ansicht ist, daß der Gebildete imstande sein muß, in jede äußere Lebensstellung sich zu finden, jede Rolle korrekt und mit Würde zu spielen": 'Μέμνησο' heißt es Ench. 17, ὅτι ὑποκριτὴς εἶ δράματος, οἷου ἂν θέλῃ ὁ διδάσκαλος· ἂν βραχύ, βραχέος· ἂν μακρόν, μακροῦ· ἂν πτωχὸν ὑποκρίνασθαί σε θέλῃ, ἵνα καὶ τοῦτον εὐφυῶς ὑποκρίνῃ ἂν χωλόν, ἂν ἄρχοντα, ἂν ἰδιώτην. σὸν γὰρ τοῦτ' ἔστι, τὸ δοθὲν ὑποκρίνασθαι πρόσωπον καλῶς· ἐκλέξασθαι δ'αὐτὸ ἄλλου. (vgl. auch Diatr. I 29, 41). Das bedeutet, „daß jeder das Ziel erreicht, dessen er sich für würdig hält, und dementsprechend lebt, wie er sich selber taxiert. Unter den Gebildeten selbst gibt es allerdings einige wenige, die eine außerordentliche Kraft der sittlichen Selbstbehauptung haben: aber ein Philosoph oder καλοκἀγαθός kann und soll jeder werden" (Bonhöffer). Das ist der gleiche aktive Optimismus, der E. veranlaßt, das Ideal des stoischen Weisen zu gewissem Leben zu erwecken, wie Ench. 15 beweist. 'Μέμνησο', heißt es da, 'ὅτι ὡς ἐν συμποσίῳ σε δεῖ ἀναστρέφεσθαι. περιφερόμενον γέγονέ τι κατὰ σέ· ἐκτείνας τὴν χεῖρα κομίως μετάλαβε. παρέρχεται· μὴ κάτεχε. οὕπω ἥκει· μὴ ἐπίβαλλε πόρρω τὴν ὄρεξιν, ἀλλὰ περίμενε, μέχρις ἂν γένηται κατὰ σέ. οὕτω πρὸς τέκνα, οὕτω πρὸς γυναῖκα, οὕτω πρὸς ἀρχάς, οὕτω πρὸς πλοῦτον· καὶ ἔσῃ ποτὲ ἄξιος τῶν θεῶν συμπότης. ἂν δὲ καὶ παρατεθέντων σοι μὴ λάβῃς, ἀλλ' ὑπερίδῃς, τότε οὐ μόνον συμπότης τῶν θεῶν ἔσῃ, ἀλλὰ καὶ συνάρχων. οὕτω γὰρ ποιῶν Διογένης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι ἀξίως θεῖοί τε ἦσαν καὶ ἐλέγοντο. Diogenes, Heraklit und οἱ ὅμοιοι sind nach Hirzels ansprechender und

quellenmäßig belegter Ansicht Sokrates, Kleanthes und die Stifter der Stoa. Sie werden θεῖοι genannt und damit nach dem Zusammenhang der Stelle als Weise im höchsten Sinne des Wortes charakterisiert: sie sind συνάρχοντες τῶν θεῶν im Gegensatz zu den συμπόται θεῶν, deren Wesen in das Erfüllen der καθήκοντα gesetzt wird. Für Epiktet ist also der Weise nicht ein bloßes Ideal, er gehört nicht einer anderen Welt an, vielmehr ist er schon wirklich gewesen, und zwar in mehr als einem Falle, und kann es täglich aufs Neue werden (vgl. R. Hirzel: Unters. z. Cic. philos. Schr. II 1, S. 293 ff.). Epiktet stellt sich also als σοφός „einen realen Menschen vor, der „nicht nur die Eigenschaften der Seele dem Volke zeigend" die Lehre von der wahren Natur des Guten verkündet, sondern auch durch seinen äußeren Habitus von dem Werte einer natürlichen, über alle Konventionen erhabenen Lebensweise überzeugt. So nennt er ihn den „Kyniker", wobei er nach der volkstümlichen Tradition, aber mit Abkehr von dem verbreiteten Treiben der kynischen Sekte einen Sokrates neben Diogenes als Muster des Kynismus hinstellt. Die Freiheit des Weisen, dem keine menschliche Leidenschaft etwas anzuhaben vermag, nicht Zorn, Neid, Mitleid, Ruhm, Frauenschönheit, ist die Vorbedingung für diesen wahren Kyniker, der sich schlagen lassen muß, ohne zu zürnen, und den, der ihn schlägt, lieben soll als seinen Bruder" (nach Misch: Gesch. d. Autobiogr. I 1907 S. 263): καὶ γὰρ τοῦτο λίαν κομψὸν τῷ Κυνικῷ παραπέπλεκται (sc. πολλὰς πληγὰς λαβεῖν). δέρεσθαι αὐτὸν δεῖ ὡς ὄνον καὶ δερόμενον φιλεῖν αὐτοὺς τοὺς δέροντας ὡς πατέρα πάντων,ὡς ἀδελφόν (Diatr. III 22, 54). Das ist der gleiche Gedanke, der auch bei Paulus (I. Thess. 5, 15) und Petrus (I. Petr. 3, 9) anklingt: ὁρᾶτε μή τις κακὸν ἀντὶ κακοῦ τινι ἀποδῷ, ἀλλὰ πάντοτε τὸ ἀγαθὸν διώκετε καὶ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας.

So sehr Epiktet das Ideal des Weisen für erreichbar und erreicht hielt, so wenig hat er den Anspruch erhoben, selbst dieser σοφός zu sein. Auch und gerade bei ihm ist die Schilderung des σοφός mehr als Ermahnung zu betrachten, die er an sich selbst und die Anderen richtet. Daß die αὐτάρκεια, die auch Epiktet dem σοφός zuerkennt, nicht als „pharisaeische Selbstgerechtigkeit oder hoffärtige Selbstüberhebung" ausgelegt werden darf, daß sie „echteste Demut und bescheidenste Selbsterkenntnis nicht ausschließt", dafür ist gerade die sittliche Persönlichkeit Epiktets das leuchtendste Beispiel (vgl. Bonhöffer III S. 355 nach dem Vorgang von E. Caird-Wilmanns: Die Entwicklung der Theologie in der griech. Philosophie 1909, S. 368 ff.). Ebensowenig ist das etwa ein Distinguens der Philosophie Epiktets gegenüber der Lehre Christi, daß die erstere egoistisch, die letztere dagegen altruistisch orientiert wäre. Bonhöffer (III, S. 355) hat mit vollem Rechte es ausgesprochen, daß in Wahrheit die stoische Ethik so altruistisch ist wie die christliche, oder die des Neuen Testaments so egoistisch wie diejenige Epiktets: d. h. beide haben in ihrer Art eine höchste Synthese von Egoismus und Altruismus gefunden, insofern die Gesinnung, welche dem Menschen sein eigenes

Glück verbürgt, zugleich auch die wahre Liebe zu den Menschen ermöglicht und einschließt.

Gewiß nimmt auch Epiktet als den Grundtrieb aller Lebewesen den der Selbsterhaltung an, demzufolge sie nichts so sehr lieben als den eigenen Nutzen, während sie alles, was ihnen schädlich scheint, meiden (Diatr. II, 22, 15 ff.). So gelangt Epiktet zu dem scheinbar extrem egoistischen Satze: mir ist niemand lieber (befreundeter) als ich (vgl. Diatr. III 4, 10; IV 6, 11 und Ench. 33, 10). Und doch kann er mit Recht den Vorwurf des Egoismus von sich abweisen (Bonhöffer II, S. 4).

b) Kollektivethik (Sozial- und Staatsphilosophie).

Wie schon Seneca Egoismus und Altruismus auszugleichen hoffte, so ist auch Epiktet davon überzeugt, daß „die Synthese der egoistischen und altruistischen Motive" unser sittliches Handeln sehr wohl bestimmen kann, und daß derjenige, der auf sein eigenes wahres Glück bedacht ist, zugleich auch seine sozialen Pflichten am besten erfüllt, der denkbar höchste Grundsatz — nach Bonhöffer II, S. 5 —, den eine Ethik aufstellen kann. So ist es von Epiktets Standpunkt aus folgerichtig gedacht, die Frage der Tyrannen: ‘ὥσθ’ ὅταν μοι προσίῃς, ἐμὲ οὐ θεραπεύεις; mit ‘οὐ · ἀλλ’ ἐμαυτόν . . .’ zu beantworten (Diatr. I 19, 10). Ausdrücklich setzt Epiktet (ebda 11) hinzu: Τοῦτο οὐκ ἔστιν φίλαυτον · γέγονε γὰρ οὕτως τὸ ζῷον · αὐτοῦ ἕνεκα πάντα ποιεῖ. καὶ γὰρ ὁ ἥλιος αὐτοῦ ἕνεκα πάντα ποιεῖ καὶ τὸ λοιπὸν αὐτὸς ὁ Ζεύς. 12. ἀλλ’ ὅταν θέλῃ εἶναι Ὑέτιος καὶ Ἐπικάρπιος καὶ πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, ὁρᾷς ὅτι τούτων τῶν ἔργων καὶ τῶν προσηγοριῶν οὐ δύναται τυχεῖν, ἂν μὴ εἰς τὸ κοινὸν ὠφέλιμος ᾖ. 13. καθόλου τε τοιαύτην ‹τὴν› φύσιν τοῦ λογικοῦ ζῴου κατεσκεύασεν, ἵνα μηδενὸς τῶν ἰδίων ἀγαθῶν δύνηται τυγχάνειν, ‹ἂν› μή τι εἰς τὸ κοινὸν ὠφέλιμον προσφέρηται. 14. οὕτως οὐκέτι ἀκοινώνητον γίνεται τὸ πάντα αὐτοῦ ἕνεκα ποιεῖν. Und er schließt die Erörterung dieser Frage des Konfluxes von Egoismus und Altruismus mit den bezeichnenden Worten: ἐπεὶ τί ἐκδέχῃ; ἵνα τις ἀποστῇ αὐτοῦ καὶ τοῦ ἰδίου συμφέροντος; καὶ πῶς ἔτι μία καὶ ἡ αὐτὴ ἀρχὴ πᾶσιν ἔσται ἡ πρὸς αὐτὰ οἰκείωσις; Darin ist also klar ausgesprochen, daß der egozentrisch-individualistische Selbsterhaltungstrieb der οἰκείωσις und das altruistische Sozialgefühl durchaus nicht als Gegensätze zu verstehen sind, die sich aufheben oder ausschließen, daß beide vielmehr einander voraussetzen und ergänzen.

Es ist wohl kein Zufall, daß von den drei τόποι, in denen sich der προκόπτων (zu dem Begriff: Bonhöffer II, S. 149), der ein καλὸς καὶ ἀγαθός werden will, üben muß, der mittlere τόπος das Gebiet der Pflicht, des καθῆκον, vorzugsweise in sozialethischem Sinne betrifft. ‘Τρεῖς εἰσι τύποι’ heißt es Diatr. III 2, 1, ‘περὶ οὓς ἀσκηθῆναι δεῖ τὸν ἐσόμενον καλὸν καὶ ἀγαθόν· ὁ περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις, ἵνα μήτ’ ὀρεγόμενος ἀποτυγχάνῃ μήτ’ ἐκκλίνων περιπίπτῃ· ὁ περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ ἀφορμὰς καὶ ἁπλῶς ὁ περὶ τὸ καθῆκον, ἵνα τάξει, ἵνα εὐλογίστως, ἵνα μὴ ἀμελῶς· τρίτος ἐστὶν . . . ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις.’

Daß Epiktet die Bekämpfung der Affekte voranstellt, kann uns nicht wundern, da es der allgemein-stoischen Ansicht entspricht. Wir sollen uns keine Begierde gestatten als nach Dingen, die wir erhalten können; und kein Ablehnen als das der Dinge, denen wir aus dem Wege gehen können. Daher sagt Epiktet: τούτων (sc. τῶν τόπων) κυριώτατος καὶ μάλιστα ἐπείγων ἐστὶν ὁ περὶ τὰ πάθη· πάθος γὰρ ἄλλως οὐ γίνεται εἰ μὴ ὀρέξεως ἀποτυγχανούσης ἢ ἐκκλίσεως περιπιπτούσης. οὗτός ἐστιν ὁ ταραχάς, θορύβους, ἀτυχίας, ὁ δυστυχίας ἐπιφέρων, ὁ πένθη, οἰμωγάς, φθόνους, ὁ φθονερούς, ὁ ζηλοτύπους ποιῶν, δι'ὧν οὐδ' ἀκοῦσαι λόγου δυνάμεθα. (Diatr. III 2, 3). Ἀπάθεια und ἀταραξία ist also das Ziel, zu dem der erste τόπος hinführen will.

Bonhöffer (II S. 58 f.) hat nun betont, daß die durch den ersten τόπος gewonnene ἀπάθεια „bereits alle Elemente des sittlichen Gefühls in sich enthält, und zwar mit der richtigen ὄρεξις nicht bloß die religiösen und persönlichen oder reflexiven, sondern auch die sozialen oder transitiven Gefühle schon gegeben sind". Der erste τόπος vermittelt also nicht bloß „die richtige Auffassung des eigenen Lebens, sondern zugleich auch die rechte innere Stellung zu den Mitmenschen", während der zweite τόπος nur davon handelt, „wie sich die richtige Lebensauffassung und Grundstimmung in den einzelnen sittlichen Lebensverhältnissen durch das Handeln betätigt". Δεύτερός ἐστιν ὁ περὶ τὸ καθῆκον' fährt Epiktet in dem oben angeführten Zusammenhange Diatr. III 2, 4 fort, und begründend setzt er hinzu: οὐ δεῖ γάρ με εἶναι ἀπαθῆ ὡς ἀνδριάντα, ἀλλὰ τὰς σχέσεις τηροῦντα τὰς φυσικὰς καὶ ἐπιθέτους ὡς εὐσεβῆ, ὡς υἱόν, ὡς ἀδελφόν, ὡς πατέρα, ὡς πολίτην'.

Wie Seneca unterscheidet auch Epiktet Pflichten gegen die Götter und Pflichten gegen die Menschen. Die Pflichten gegen die Götter stellt er voran, das verlangt seine Religiosität. Zugleich aber wirkt diese Religiosität unmittelbar auf die Ethik, wie denn alles rein auf das Moralische abgestellt ist, das eben selbst jetzt religiös lebendig geworden ist. (Zum Gedanken vgl. Misch: Autobiographie I S. 262 f.; zu Epiktets Religiosität vgl. auch: Wilamowitz-Moellendorff: Der Glaube der Hellenen II 1932, S. 490 ff.)

Wenn es wahr ist, daß wir alle eigentlich von Gott abstammen, und daß Gott der Vater der Menschen und Götter ist, daß wir selbst aber etwas Wertvolles, ein Stückchen von Gott sind und einen Teil von ihm in uns tragen, so erfordert das, daß die Verehrung Gottes zugleich ihren Niederschlag findet im Dienst am Mitmenschen (Diatr. I 3, 1; s. auch II 8, 11 sq.). Daraus ergibt sich zwangsläufig das Gebot der φιλανθρωπία, der alles und alle umfassenden Menschenliebe, von der selbstverständlich auch die Sklaven nicht ausgeschlossen sind. Denn auch der Sklave ist dein eigener Bruder, der von Zeus selbst herstammt, aus demselben Samen entsprungen, aus eben dem himmlischen Geschlecht entsprossen ist (vgl. Diatr. I 13, 3–4).

Wenn hier der Sklave Epiktet, der das Bittere des Sklavenloses am eigenen Leibe hatte verspüren müssen, als Sachwalter der Enterbten und Entrechteten gleichsam in eigener Sache auftritt, so verleiht das seinen Worten eine menschlich vertiefte Bedeutung. An eine rechtliche Aufhebung des Instituts der Sklaverei als solcher hat er freilich ebensowenig gedacht und denken können wie Seneca. Die φιλανθρωπία als Ausdruck der liebevollen Gesinnung gegenüber unseren Nächsten wird sich insbesondere bewähren in unserer Einstellung gegenüber ihren Schwächen und Fehlern. Zweierlei Einsicht verdankt Epiktet der Philosophie: einmal das Bewußtsein der eigenen Schwachheit und des eigenen Unvermögens zu dem, was notwendig ist (Diatr. II $11,_1$), zum andern die Erkenntnis, daß alle Menschen gegen ihren Willen fehlen, daß niemand freiwillig sündigt, sondern lediglich aus Irrtum und Unkenntnis dessen, was seine wahre, innere Freiheit ausmacht: τίς οὖν θέλει ζῆν ἁμαρτάνων; οὐδείς' heißt es Diatr. IV $1,_2$ (cf. auch Diatr. II $26,_1$ ff.). Deshalb nimmt Epiktet den platonischen Gedanken auf: πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἄκουσα στέρεται τῆς ἀληθείας, ὡς λέγει Πλάτων· ἀλλὰ ἔδοξεν αὐτῷ τὸ ψεῦδος ἀληθές'. und zieht daraus die Konsequenz: Ὅστις οὖν τούτου μέμνηται καθαρῶς ὅτι ἀνθρώπῳ μέτρον πάσης πράξεως τὸ φαινόμενον (λοιπὸν ἢ καλῶς φαίνεται ἢ κακῶς· εἰ καλῶς, ἀνέγκλητός ἐστιν · εἰ κακῶς, αὐτὸς ἐζημίωται · οὐ δύναται γὰρ ἄλλος μὲν εἶναι ὁ πεπλανημένος, ἄλλος δ' ὁ βλαπτόμενος), οὐδενὶ ὀργισθήσεται, χαλεπανεῖ, οὐδενὶ λοιδορήσει, οὐδένα μέμψεται, οὐ μισήσει, οὐ προσκόψει οὐδενί (Diatr. I $28,_4$ u. $_{10}$).

Wie der Christ die lieben soll, die ihm fluchen, und denen wohltut, die ihn verfolgen, so soll auch der Kyniker die, die ihn schlagen, lieben, weil er gleichsam der Vater oder Bruder aller Menschen ist. δέρεσθαι αὐτὸν (sc. τὸν Κυνικόν) δεῖ ὡς ὄνον καὶ δερόμενον φιλεῖν αὐτοὺς τοὺς δέροντας ὡς πατέρα πάντων, ὡς ἀδελφόν (Diatr. III $22,_{54}$).

Dies gilt auch für den Krieg. Wie schon Seneca den Krieg verworfen hatte, so ist auch Epiktet von der Verwerflichkeit von Kriegshandlungen überzeugt, sieht er doch ihre Ursache in der Verblendung, d. h. einer irrtümlichen Anschauung über das, was wahrhaft gut ist.

Dies drückt Epiktet folgendermaßen aus: ἀλλ' ὅτι λέγομεν ἥμερον εἶναι τοῦ ἀνθρώπου τὴν φύσιν καὶ φιλάλληλον καὶ πιστήν, τοῦτο παράδοξον οὐκ ἔστιν; . . . Πῶς οὖν ἔτι οὐ δερόμενος βλάπτεται ἢ δεσμευόμενος ἢ ἀποκεφαλιζόμενος; οὐχὶ οὕτως μέν· ‹εἰ› γενναίως πάσχει, καὶ προσκερδαίνων καὶ προσωφελούμενος ἀπέρχεται, ἐκεῖνος δὲ βλαπτόμενός ἐστιν ὁ τὰ οἰκτρότατα πάσχων καὶ αἴσχιστα, ὁ ἀντὶ ἀνθρώπου λύκος γινόμενος ἢ ἔχις ἢ σφήξ; (Diatr. IV $1,_{126-127}$) [1]).

Der Mensch wird seine soziale Mission am besten erfüllen, der sie erblickt im stillen, selbstverständlichen Wohltun, das erfolgt aus innerem Antrieb ohne Rücksicht auf lauten Beifall und Anerkennung:

---

[1]) Wortlaut des Textes der Dübnerschen Ausgabe weicht ab.

Ὥσπερ ὁ ἥλιος οὐ περιμένει λιτὰς καὶ γοητείας, ἵν' ἀνατείλῃ, ἀλλ' εὐθὺς λάμπει καὶ πρὸς ἁπάντων ἀσπάζεται, οὕτω μηδὲ σὺ περίμενε κρότους καὶ ψόφους καὶ ἐπαίνους, ἵν' εὐποιήσῃς, ἀλλ' ἑκοντὶς εὐεργέτει καὶ ἴσα τῷ ἡλίῳ φιληθήσῃ. (Stob. 46. 88 = Schenkl² Frg. C 67 S. 492.)

Stellung zur Ehe.

Daß die Ehe zu den προηγούμενα gehöre, bezeugt uns Diatr. III 7, 26. (Ueber den Widerspruch zu Ench. 15 vgl: Bonhöffer II S. 206 f.) Unter προηγούμενα versteht Bonhöffer „die im Wesen des Menschen begründeten Pflichten", deren Erfüllung dem gewöhnlichen Sterblichen obliegt. Epiktet verlangt nicht nur die Wahrung der ehelichen Treue der Ehegatten, er bezeichnet vielmehr schon den bloßen unzüchtigen Gedanken als Ehebruch (vgl. Diatr. II 18, 15). Daß bei einer solch hohen Auffassung der Ehe, ehelicher Pflicht der Reinheit und Treue, praktisch betriebener Ehebruch dem Epiktet als unverzeihliches Verbrechen erscheinen mußte, kann uns nicht wundern. Das erfuhr ein sog. Gelehrter am eigenen Leibe, als er, dessen unmoralisches Treiben stadtbekannt war, Epiktets Hörsaal betrat und sofort Gegenstand erbarmungslos harter Kritik des Meisters wurde. „Wenn wir" (vgl. Epiktets Auseinandersetzung Diatr. II 4, 2 ff.) „diese Treue, zu welcher wir eine natürliche Bestimmung haben, wegwerfen und des Nachbarn Weibe nachstellen, was tun wir? Was anderes, als wir verderben und zerstören? Wen? Den treuen, den gewissenhaften, den religiösen Menschen. Und das ist noch nicht der ganze Schaden. Zerstören wir nicht auch die Nachbarschaft, die Freundschaft, die bürgerliche Gesellschaft? Ein Ehebrecher taugt für keinen Platz, er bleibt ein Treuloser, ein Wolf oder eine Meerkatze statt eines Menschen. Er kann sich auch damit nicht entschuldigen, daß ja die Frauen von Natur Gemeingut seien. Selbst wenn dies der Fall wäre, so müßte er sich doch, sobald der Gesetzgeber wie der Gastgeber die Austeilung gemacht hat, an das halten, was ihm zuteil geworden ist, und nicht lieber einem andern sein Teil wegstehlen und ein Nascher sein" (nach Mücke S. 96 f.).

Und doch ist die Ehe trotz der hohen Einschätzung, die aus diesen Worten zu uns spricht, nichts absolut Wertvolles in Epiktets Sinn: der Kyniker ist von der Ehe befreit: er heiratet nicht προηγουμένως, sondern κατὰ περίστασιν· (vgl. dazu K. Praechter: Hierocles der Stoiker S. 69). Wenn der Staat der Weisen Wirklichkeit geworden ist, dann wird den Kyniker nichts abhalten, zu heiraten und Kinder zu erzeugen. Denn dann wird auch seine Frau und sein Schwiegervater seine Weisheit teilen, und die Kinder werden im gleichen Sinne erzogen werden. Aber unter den jetzt herrschenden Verhältnissen darf der Kyniker, wie in der Schlachtordnung, durch nichts sich von seiner Aufgabe abziehen lassen, er soll sich ganz dem Dienste Gottes widmen und stets mit den Menschen verkehren können, ohne durch persönliche Verpflichtungen gebunden oder in Beziehungen verwickelt zu sein, deren Verletzung ihm die Rolle des rechtschaffenen Mannes undurchführbar macht, und deren Beibehaltung ihn um den Beruf eines Boten, Kundschafters und Herolds der Götter bringen muß.

Das Ergebnis, zu dem Epiktet in der Frage kommt, ob der Kyniker heiraten solle oder nicht, ist also das: ζητοῦντες οὐχ εὑρίσκομεν ‹ἐν› ταύτῃ τῇ καταστάσει προηγούμενον τῷ Κυνικῷ τὸ πρᾶγμα· (cf. Diatr. III 22, 76 sq.). Die Argumente aber, die unter den augenblicklichen Verhältnissen für die Ehelosigkeit des Kynikers sprechen, sind in einigen Beziehungen etwa die gleichen, die die katholische Kirche für die Durchführung des Coelibates geltend macht (vgl. dazu C. Martha l. l. pg. 165; Zeller III 1⁴ S. 780 [1]).

Rechtsauffassung Epiktets.

Aehnlich der Stellung zur Ehe ist Epiktets Einstellung auch zu Recht und Staat.

Ausdrücklich verwahrt sich Epiktet gegen den Vorwurf der Illegalität, den man der stoischen Schule gemacht habe: Ναί· ἀλλ' οἱ λόγοι οὗτοι καταφρονητὰς ποιοῦσι τῶν νόμων. - Καὶ ποῖοι μᾶλλον λόγοι πειθομένους παρέχουσι τοῖς νόμοις τοὺς χρωμένους; νόμος δ'οὐκ ἔστι τὰ ἐπὶ μωρῷ (Diatr. IV 7, 33).

Voraussetzung der Anerkennung des historischen Rechtes ist allerdings, daß es mit dem ὀρθὸς λόγος, dem Vernunftgesetz, in Einklang steht. Die Gesetze über die Sklaverei sind z. B. armselige Gesetze der Toten: ταλαίπωροι νόμοι τῶν νεκρῶν (cf. Diatr. I 13, 5) und ermangeln infolgedessen jeder rechtsverbindlichen Kraft. Ebensowenig wie dem positiven Rechte hat Epiktet dem historischen Staate von vornherein die Anerkennung versagt. Bonhöffer (III, S. 375) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß Epiktet keineswegs den ethischen Wert des bürgerlichen Lebens verkannt hat; vielmehr würdigt er Arbeit und Berufserfüllung durchaus als Grundlage der bürgerlichen Existenz und fordert dementsprechend auch die spezifisch politische Tätigkeit.

Niemand hat ja schärfer als der phrygische Sklave betont, daß jeder Mensch die Pflicht zur Arbeit habe: Arbeit, auch die geringste, schändet nicht, setzt uns Epiktet Diatr. III 16, 7 auseinander; Arbeit adelt, wenn sie in sittlichem Sinne ausgeführt wird. Wer in eine Stellung berufen wird, muß sich sagen, daß nun die Gelegenheit gekommen ist, einen Beweis seiner Bildung zu erbringen (Diatr. I 29, 33). Der Stoiker wird sich dem Rufe, den der Staat an ihn richtet, nicht entziehen: „er wird Beamter sein, gerecht richten, sich nicht an fremdem Gut vergreifen, keine Frau soll ihm schön erscheinen als die seinige, ebenso kein Sklave, kein Gerät aus Silber oder Gold“ (Diatr. III 7, 21). Er wird aber ebenso gern bereit sein, von der politischen Bühne abzutreten. Dann wird er das Kleid mit dem breiten Purpurstreifen ablegen, seine Lumpen wieder aufnehmen und auch in dieser Rolle auftreten als ein von Gott berufener Zeuge (Diatr. I 29, 44. 45; vgl. Bonhoeffer II, S. 73).

Stellung zum Staate.

Denn dies ist das Entscheidende: der Gehorsam gegen die Gesetze des Staates und die Anerkennung des Staates als solchen bedeuten „für den sittlich Gebildeten doch mehr nur eine Anpassung an die unvermeidlichen Unvollkommenheiten der Welt und gehören mit vielem anderen zu dem Tand (παιδιά) des Lebens, den er aber auch mit-

machen muß: innerlich beugen kann er sich nur vor dem Νόμος κ. ε., vor dem Vernunftgesetz, das nicht in diesem oder jenem Staat, sondern in dem Weltstaat, in der höchsten Πόλις herrscht. Dieser gehört denn auch in Wirklichkeit allein sein Herz" (Bonhoeffer II, S. 97): der Mensch ist — wie Diatr. II 5, 26 es formuliert — ἑμέρος πόλεως, πρώτης μὲν τῆς ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων, μετὰ ταῦτα δὲ τῆς ὡς ἔγγιστα λεγομένης, ἣ τί ἐστι μικρὸν τῆς ὅλης μίμημα. So wird es auch verständlich, weshalb er im Sinne des Sokrates auf die Frage, was für ein Landsmann er sei, nicht antwortet ‚Athener' oder ‚Korinther', sondern ‚Weltbürger' (Diatr. I 9, 1). Eben weil er sich als Weltbürger, κόσμιος, fühlt, schwinden dem Kyniker die Belange des kleinen historischen Staates dahin; er sieht in der historischen πόλις nichts „als eine technisch unumgängliche Einrichtung, ein geschichtlich gewordenes und berechtigtes Uebel". In dieser Auffssung kommt Epiktets Neigung „zum politischen Nihilismus, zur Apolitie der kynischen Philosophie" zu bezeichnendem Ausdruck (vgl. zu diesen Ausführungen Mühl: Menschheitsidee S. 99).

Dem Κυνικὸς φιλόσοφος steht seine Mission an die Menschheit höher als die Beschäftigung mit den Fragen der Alltagspolitik; ihm tritt — wie Deißner ‚Das Idealbild des stoischen Weisen' S. 11 hervorhebt — der unmittelbare Dienst an der gesamten Menschheit an die Stelle der konkreten Pflichten des Lebens und des Alltags, für die der Satz gilt: ἀνέχου καὶ ἀπέχου (Gellius N. A. XVII 19).

Wenn Epiktet, der Sohn einer Sklavin, den Späteren als „Quelle von Segen und Freude — ὄφελος μέγα καὶ μέγα χάρμα —" erschien, wenn Marc Aurel sein dankbarster Schüler werden konnte, so ist das der sprechendste Beweis für die Macht dieser willensstarken Persönlichkeit, eines Charakters, „in dem sich Erkenntnisstreben mit praktischem Sinn, Strenge gegen sich und andere mit liebevollem Verständnis und Nachsicht gegenüber seinen irrenden Mitmenschen, ein scharfes Urteil mit einem starken Willen, ein hoher Freiheitssinn und ein demütiges Sicheinfügen in den Lauf der Welt verband" (Nestle I S. 92).

Zum Schluß dieser Darstellung bemerke ich noch, daß sehr wahrscheinlich manche der angeführten Lehren Epiktets auf Musonius, den Lehrer Epiktets, zurückgehen. Eine sichere Scheidung ist nicht möglich, da die Lehren des Musonius uns nur in Fragmenten erhalten sind.

III. ABSCHNITT: MARCUS AURELIUS ANTONINUS

I. DIE PERSÖNLICHKEIT MARC AURELS

Als in Marc Aurel die stoische Philosophie den Weltenthron erobert und die Voraussetzung erfüllt ist, ohne die nach Platons berühmtem Wort (Pol. 473 D) für die Gemeinwesen und die Menschheit überhaupt kein Ende ihrer Leiden eintreten kann, als in der Person M. A.'s die Macht im Staate und die Philosophie gewissermaßen zusammenfallen, da geschieht das Unerwartete: im Besitze aller Erdenmacht, über die er als römischer Imperator 19 Jahre lang verfügt, ist M. A. erfüllt von einem tiefen Gefühl der Nichtigkeit alles Irdischen (vgl. Εἰς ἑαυτόν II 17, 2, analog IV 33, 2 und VIII 25, 1. 3).

In müder Resignation „blickt der fürstliche Denker von der erhabensten Stelle der Menschheit mitleidig, aber im Grunde doch hoffnungslos auf das Getriebe unter sich" und auch auf dem Schauplatz der Weltgeschichte, in deren Ablauf er mehr als einmal bestimmend eingreifen muß, findet er „kein Heldentum des Tatmenschen, sondern die ‚heroische Wahrheit' der Pflichterfüllung, der er mit überlegter Energie nachlebt" (Misch S. 280): ἡρωϊκῇ ἀληθείᾳ ἀρκούμενος εὐζωήσεις heißt es Εἰς ἑαυτόν III 12, 1, aus kaiserlichem Munde ein überraschendes Bekenntnis, dessen Erklärung allein in der geistigen Eigenart Marc Aurels gelegen sein kann.

II. ALLGEMEIN-PHILOSOPHISCHER STANDPUNKT

Kaiser Marc Aurel hat den Weg entsagungsvoller Pflichterfüllung bis zu Ende gehen können, weil er die sittliche Kraft aufbrachte, sich auf das zurückzuziehen, was ihm das liebste war: in seine Seele, in die er sich nur ganz zu versenken braucht, um zu vollem Wohlbefinden zu gelangen. Die „reine Sphaere der ewigen Wahrheiten" machte ihn stark, „die dunstige Schwüle des Werkeltags zu ertragen" (Wilamowitz: Gr. Leseb. II: S. 309). „En Marc-Aurèle, le dernier des grands moralistes païens, il y a deux hommes", betont C. Martha (a. a. O. S. 190) mit Recht,: „celui des temps antiques qui regarde comme principal devoir l'activité civique; celui des temps nouveaux qui aime à se retirer en lui-même, à prendre soin de son âme, à se remplir de charité, à méditer sur le néant du monde et sur la loi de Dieu".

Aus dem Drange persönlichster Lebenserfahrung sind M. A.'s Selbstbetrachtungen geboren: in den schwersten Jahren seiner Regierung hat er die 12 Bücher εἰς ἑαυτόν verfaßt, „als er im Sturme widerstreitender Gefühle und unter dem von ihm lebhaft empfundenen Drucke einer ungeheuren Verantwortung in seiner Philosophie Trost und Halt suchte" (Christ-Schmid: Gesch. d. griech. Lit.

II 2 [6] S. 831). Die Philosophie lehrt ihn „τηρεῖν τὸν ἔνδον δαίμονα ἀνύβριστον καὶ ἀσινῆ, ἡδονῶν καί πόνων κρείσσονα, μηδὲν εἰκῇ ποιοῦντα μηδὲ διεψευσμένως καὶ μεθ' ὑποκρίσεως, ἀνενδεῆ τοῦ ἄλλον ποιῆσαί τι ἢ μὴ ποιῆσαι· ἔτι δὲ τὰ συμβαίνοντα καὶ ἀπονεμόμενα δεχόμενον ὡς ἐκεῖθέν ποθεν ἐρχόμενα, ὅθεν αὐτὸς ἦλθεν· ἐπὶ πᾶσι δὲ τὸν θάνατον ἴλεῳ τῇ γνώμῃ περιμένοντα ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ λύσιν τῶν στοιχείων, ἐξ ὧν ἕκαστον ζῷον συγκρίνεται'. (II 17, 4). Das ist stoisches Gedankengut in der Formulierung Epiktets, dessen Bekanntschaft Kaiser Marcus seinem Lehrer Rusticus verdankt, wie er selbst I 7, 8 es ausspricht: ‚Παρὰ Ῥουστίκου ... τὸ ἐντυχεῖν τοῖς Ἐπικτητείοις ὑπομνήμασιν, ὧν οἴκοθεν μετέδωκεν.

Mit Epiktet, dem er in seiner ganzen Denkart sehr nahe steht, setzt M. A., wie Zeller ausführt, im allgemeinen die stoische Lehre voraus, wobei er allerdings diejenigen ihrer Bestimmungen mit einem besonderen Wertakzent versieht, die zu dem sittlichen und religiösen Leben in näherer Beziehung stehen. Zum Dialektiker und Physiker fühlt er sich nicht berufen, und wenn er auch der Logik und Physik nicht jeden Wert absprechen mag (vgl. VIII 13, 3), so liegt ihm doch die Erfüllung der ethischen Grundbestimmungen des Menschen: „die Reinheit und Freiheit des inneren Lebens, die Ergebung in den Willen der Gottheit und die innigste und schrankenloseste Menschenliebe vor allem und in erster Linie am Herzen" (vgl. Zeller a. a. O. III 1 [4] S. 701 ff., 784): τούτου μέμνησο ἀεί, mahnt er deshalb (VII 67, 2. 3) ganz in Epiktets Sinne, καὶ ἔτι ἐκείνου, ὅτι ἐν ὀλιγίστοις κεῖται τὸ εὐδαμόνως βιῶσαι· καὶ μή, ὅτι ἀπήλπισας διαλεκτικὸς καὶ φυσικὸς ἔσεσθαι, διὰ τοῦτο ἀπογνῷς καὶ ἐλεύθερος καὶ αἰδήμων καὶ κοινωνικὸς καὶ εὐπειθὴς θεῷ.

Im übrigen hat M. A. nicht ein System der stoischen Philosophie geben wollen: wesentlich sind für ihn nur einige Grundlehren der Stoa, die er sich immer wieder einschärft. Im Gegensatz zu dem konservativen Epiktet, der sich um die Wiederherstellung des genuinen Stoizismus bemüht, ist M. A. ähnlich wie Seneca Eklektiker (vgl. Dittrich: Die Systeme der Moral II 1923, S. 246). Dem Schuldogma steht er frei und selbständig gegenüber. Das tritt besonders klar in Marcus' Philosophie zutage.

III. PSYCHOLOGISCHE LEHREN

Wie schon bei Seneca der ethische Gegensatz der Sinnlichkeit und der Vernunft die Psychologie dahin beeinflußt hatte, daß er nach Platons Vorgang einen vernünftigen und unvernünftigen Bestandteil der Seele annahm, so wirkte auch bei M. A. der ethische Dualismus auf die Psychologie zurück. Indessen schloß er sich nicht der platonisch-poseidonischen Seelenteilung an, sondern kam in allerdings sehr entfernter Anlehnung an Aristoteles zu einer Dreiteilung: Τρία ἐστίν, ἐξ ὧν συνέστηκας· σωμάτιον, πνευμάτιον, νοῦς· (XII 3, 1 analog II 2, 1) [1].

[1]) Die Herkunft dieser Einteilung, insbesondere der Termini σωμάτιον und πνευμάτιον ist noch nicht völlig aufgeklärt. Bei Aristoteles wird σωμάτιον nicht in Beziehung zur Seele gebraucht, und πνευμάτιον kommt überhaupt nicht vor.

Das Bedeutsame dieser Einteilung liegt darin, daß mit der Heraushebung des νοῦς über das materiell gedachte Lebensprinzip der stoische Materialismus durchbrochen ist (vgl. K. Praechter: Grundriß I [12] S. 500). Damit ist zugleich „jene Entwicklung abgeschlossen, die sich bei Poseidonios anbahnte und in Seneca bereits zu einem Auseinandertreten der sich bekämpfenden Teile Körper und Seele führte" (vgl. E. Benz: Todesproblem S. 41 f.).

Mit der Umgestaltung des Systems, wie sie in der Dreiteilung σωμάτιον, πνευμάτιον, νοῦς (= ἡγεμονικόν = νοερόν) vorlag, erfolgte zugleich eine Neuaufteilung der Seelenfunktionen: „dem Körper als dem Träger der Sinnesorgane fällt die sinnliche Wahrnehmung (αἴσθησις) zu; der Seele als Trägerin der Lebenskraft, welche gebunden ist an das Vorhandensein von Wärme im Organismus, werden die vitalen Funktionen: die Triebe (ὁρμαί) zugeteilt; dem obersten und jeglichem Stoff entrückten Seelenteil, dem νοῦς eignen die reinen Prinzipien, die δόγματα." (Benz S. 43 f). Σῶμα, ψυχή, νοῦς· σώματος αἰσθήσεις, ψυχῆς ὁρμαί, νοῦ δόγματα, heißt es Selbstbetr. III 16, 1.

M. A. hat den innerseelischen Zwiespalt, wie er sich bei Seneca findet, aus der Seele hinausverlegt und zu einem Dualismus Geist gegen Stoff umgeformt, indem das πνευμάτιον, das Lebenselement, Träger lediglich der Triebe bleibt, während die höchste Funktion der Erkenntnis des Wahren und Guten dem einen unstofflichen, von einem transzendenten Gott herkommenden, rein geistigen νοῦς zugewiesen wird (nach Benz S. 43).

Wie alle Substanzen des menschlichen Organismus nur Teile der entsprechenden kosmischen Elemente sind — das Erdige ein Teil der Erde, das Feuchte ein Teil des feuchten Elements usf. —, so stammt auch der menschliche νοῦς aus dem „νοερόν" des Weltalls (cf. IV 4, 3) und ist mit dem Δαίμων identisch, den Zeus als ein ἀπόσπασμα seiner selbst jedem Einzelnen zum Führer und Regierer gegeben hat: ... ὁ δαίμων, ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ. οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος, heißt es in diesem Sinne Selbstbetr. V 27, 2.

In Uebereinstimmung mit Epiktet bekennt sich also auch M. A. zum Gedanken der Gotteskindschaft des Menschen, mit dem Unterschiede allerdings, daß bei Epiktet das πνευμάτιον zugleich Träger des νοερόν ist, während bei M. A. die Gotteskindschaft auf das νοερόν beschränkt bleibt (so mit Recht: Bonhöffer I S. 78 und Benz S. 42 gegen Stein: Psychologie der Stoa S. 200).

Zugleich begründet dies νοερόν die Ueberlegenheit des Menschen gegenüber den übrigen Geschöpfen: κατεσκεύασται δὲ τὰ μὲν λοιπὰ τῶν λογικῶν ἕνεκεν καὶ ἐπὶ παντὸς ἄλλου τὰ χείρω τῶν κρειττόνων ἕνεκεν, τὰ δὲ λογικὰ ἀλλήλων ἕνεκεν (VII 55, 2).

Zwar hat auch M. A. nicht bestritten, daß auch die Tiere eine Seele besitzen und über gewisse seelische Funktionen, wie ὁρμή und αἴσθησις verfügen (vgl. III 16, 2), aber er hat doch dies Mensch und Tier gemeinsame Moment der Beseeltheit zurücktreten lassen gegenüber

dem einschneidenden Unterschiede, der die Menschen als ζῷα λογικά von den Tieren als ζῷα ἄλογα trennt: ἢ οὐκ ἦν ἐναργές, ὅτι τὰ χείρω τῶν κρειττόνων ἕνεκεν, τὰ δὲ κρείττω ἀλλήλων; κρείττω δὲ τῶν μὲν ἀψύχων τὰ ἔμψυχα, τῶν δὲ ἐμψύχων τὰ λογικά. (V 16, 5).

Mit der gleichen Schärfe wie Seneca, dem er auch in der Formulierung sehr nahe steht (vgl. Husner S. 82), hat M. A. den Gegensatz zwischen Leib und Seele betont.

Auch für Marc Aurel ist der Leib nichts anderes als eine Hülle der Seele, die sie mit dem Tode verläßt: wie man den Augenblick erwartet, wann das Kindlein aus der Mutter Schoß kommt, so gilt es geduldig die Stunde zu erwarten, in welcher deine Seele diese Hülle verläßt (siehe IX 3, 4). Den Tod zu fürchten, erscheint auch dem kaiserlichen Denker als mit wahrer philosophischer Erkenntnis unvereinbar.

M. A. hat sich im wesentlichen an dem Gedanken Genüge sein lassen, daß der Tod nichts anderes ist als eine λύσις τῶν στοιχείων, die man gelassen erwarten soll, während er die Frage des Fortlebens nach dem Tode und der Unsterblichkeit der Seele offen gelassen hat: τί ταῦτα; ἐνέβης, ἔπλευσας, κατήχθης· ἔκβηθι. εἰ μὲν ἐφ' ἕτερον βίον, οὐδὲν θεῶν κενὸν οὐδὲ ἐκεῖ· εἰ δὲ ἐν ἀναισθησίᾳ, παύσῃ πόνων καὶ ἡδονῶν ἀνεχόμενος καὶ λατρεύων τοσούτῳ χείρονι τῷ ἀγγείῳ ἢ περίεστι τὸ ὑπηρετοῦν· τὸ μὲν γὰρ νοῦς καὶ δαίμων, τὸ δὲ γῆ καὶ λύθρος (III 3, 6).

Es ist für Marcus' skeptische Grundhaltung bezeichnend, daß er auf die Frage nach dem Schicksal der Seele nach dem Tode eine klare Antwort nicht hat geben können und wollen, daß er vielmehr lediglich mit „theoretischer Gewissenhaftigkeit" die verschiedenen Möglichkeiten erörtert hat, die aus wissenschaftlicher Erkenntnis sich ergeben Περὶ θανάτου· ἢ σκεδασμός εἰ ἄτομοι· εἰ ἕνωσις, ἤτοι σβέσις ἢ μετάστασις. (VII 32; vgl. Bonhöffer I S. 62).

Ebenso hat er die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele mit einem „ignoramus" beantwortet, so zwar, „daß er für eine gewisse Zeit die Erhaltung der Einzelseele im Luftraum annahm, bis sie in die Seele des All, εἰς τὸν τῶν ὅλων σπερματικὸν λόγον aufgenommen wird" (cf. IV 21, 1. 2; E. Rohde: Psyche II 7. 8 S. 329 1). Nur die Seele des Alls ist ewig, so wie es der ὀρθὸς λόγος des Kosmos auch ist; alles Individuelle, auch das Leben, ist vergänglich und unterliegt einem dauernden Wechsel: Ἀεὶ τὰ μὲν σπεύδει γίνεσθαι, τὰ δὲ σπεύδε γεγονέναι καὶ τοῦ γινομένου δὲ ἤδη τι ἀπέσβη· ῥύσεις καὶ ἀλλοιώσεις ἀνανεοῦσι τὸν κόσμον διηνεκῶς, ὥσπερ τὸν ἄπειρον αἰῶνα ἡ τοῦ χρόνου ἀδιάλειπτος φορὰ νέον ἀεὶ παρέχεται. 2. ἐν δὴ τούτῳ τῷ ποταμῷ τί ἄν τις τούτων τῶν παραθεόντων ἐκτιμήσειεν, ἐφ' οὗ στῆναι οὐκ ἔξεστιν; (VI 15, 1. 2).

Allerdings gehorcht dieser Wechsel und diese Veränderung der Erscheinungsformen einem ewigen und unverbrüchlichen und weisen Gesetze, eben dem ὀρθὸς λόγος des Kosmos. „Dieser Logos ist, sofern er die Veränderungen der Substanz regelt: Gesetz (νόμος), sofern er jedem Teile der Welt das Seine zuteilt: Schicksal (εἱμαρμένη), insofern er jedem das Ziel setzt und es befähigt, das Ziel zu erreichen: Vor-

sehung (πρόνοια), insofern er den alles belebenden und beherrschenden Willen repraesentiert: Gott (θεός)" (nach Wilamowitz: Griech. Lesebuch II S. 309).

Kaiser Marcus ist tief beherrscht von dem Gedanken der Unselbständigkeit alles Einzelnen, der unbedingten Abhängigkeit aller Dinge von dem allgemeinen Gesetz und dem Lauf des Weltganzen. Weil in der empirisch gegebenen Welt alles ihm eitel und leer erscheint, muß er sich des Gedankens getrösten, daß alles dies sinnlose Geschehen doch nicht ganz verloren ist, sondern ein göttlicher Geist ihm ein Ziel weist und die wechselvollen Widersprüche des Daseins zur allgemeinen Harmonie aufhebt (vgl. M. Wundt: Gesch. der griech. Ethik II S. 502f.): Τὰ τῶν θεῶν προνοίας μεστά, τὰ τῆς τύχης οὐκ ἄνευ φύσεως ἢ συγκλώσεως καὶ ἐπιπλοκῆς τῶν προνοίᾳ διοικουμένων· πάντα ἐκεῖθεν ῥεῖ (II 3, 1).

IV. RELIGIONSPHILOSOPHISCHE LEHREN

Eine Welt ohne Gottheit wäre für M. A. sinnlos. Wir glauben an Götter, weil wir die Wirkung ihrer Macht erfahren, auch wenn wir sie nicht sehen (cf. XII 28). In ihren Taten wird ihre Vorsehung offenbar, mit der sie alles menschenfreundlich eingerichtet haben: die Zweckmäßigkeit, von der die ganze Einrichtung der Welt, bis auf das Kleinste herunter, beherrscht ist, gibt den sichersten Beweis für das Dasein der Gottheit (vgl. V 30). Gegen die göttliche Güte spricht auch nicht die Tatsache, „daß die wenigen ganz tüchtigen Menschen, die mit der Gottheit gewissermaßen am meisten verkehren und durch rechtschaffenes Wesen und frommes Handeln ihre Vertrauten geworden waren" (Nestle), denselben Tod sterben müssen wie die anderen Sterblichen auch, ohne daß ihnen als Lohn für ihr Gott wohlgefälliges Leben ein Fortleben nach dem Tode garantiert wäre (vgl. XII 5, 1). Man muß sich da an der Einsicht Genüge sein lassen, daß die Götter es anders gemacht hätten, wenn es anders hätte sein können: εὖ ἴσθι, εἰ ὡς ἑτέρως ἔχειν ἔδει, ἐποίησαν ἄν (sc. οἱ θεοί). (XII 5, 2).

Theodizee.

Wie Seneca und Epiktet, so ist auch Marc Aurel der Ueberzeugung, daß weder dem Guten ein wirkliches Uebel noch dem Schlechten ein wirkliches Glück widerfahren könne: 'Οὐκ ἐν πείσει, ἀλλ' ἐνεργείᾳ τὸ τοῦ λογικοῦ πολιτικοῦ ζῴου κακὸν καὶ ἀγαθόν' betont in diesem Sinne M. A. IX 16, 'ὥσπερ οὐδὲ ἡ ἀρετὴ καὶ κακία αὐτοῦ ἐν πείσει, ἀλλὰ ἐνεργείᾳ'.

Deshalb sieht er auch ganz im Sinne seiner Vorgänger in dem scheinbaren Unglück nur „eine heilsame Uebung der sittlichen Kräfte" und betont, „daß es nichts gebe, was nicht ein Stoff für vernünftiges Handeln werden könne" (Zeller III 1⁴ S. 181 m. Anm. 1 u. 2, vgl. VIII 35, 2).

Diese Einsicht, daß auch das, was uns lästig und zwecklos erscheint, für den Haushalt des Ganzen seinen guten Zweck hat (vgl. III 2 und dazu Misch S. 284 m. Anm. 1), und daß auch die Uebel, die mit der göttlichen Güte und Weisheit zu streiten scheinen, entweder

nur die unvermeidliche Rückseite des Guten sind oder aber das innere Wesen und wahre Glück des Menschen nicht berühren (vgl. II 11, 3), führt zur unbedingten Ergebung in den gottgeordneten Lauf der Natur auch da, wo er Schmerzen und Leid im Gefolge hat.

Deshalb spricht der gebildete und bescheidene Mensch zu der Natur, die alles gibt und wieder nimmt: „Gib, was du willst, und nimm, was du willst", nicht im Trotz, sondern lediglich in Gehorsam und Ergebung gegen sie: Τῇ πάντα διδούσῃ καὶ ἀπολαμβανούσῃ φύσει ὁ πεπαιδευμένος καὶ αἰδήμων λέγει 'δός, ὃ θέλεις, ἀπόλαβε, ὃ θέλεις'. λέγει δὲ τοῦτο οὐ καταθρασυνόμενος, ἀλλὰ πειθαρχῶν μόνον καὶ εὐνοῶν αὐτῇ. (X 14).

Und doch steht auch der stoische Kaiser trotz der Stimmungsgemeinschaft, die ihn dem christlichen Gedankenkreise ebenso nahe rückt wie Epiktet, dem Christentum innerlich genau so kühl ablehnend gegenüber wie der phrygische Sklave. Das Wesen des Christentums hat er nie erfaßt. Deshalb erscheint ihm die Todesbereitschaft der christlichen Märtyrer als ein grundloser Trotz und eine Anmaßung, die abzulehnen ist. Gewiß verlangt auch er von dem wirklich Gebildeten, daß er jederzeit bereit sei, von dieser Erde versöhnt zu scheiden (vgl. XII 36, 2 u. 5); aber diese Todesbereitschaft „muß aus philosophischem Urteil hervorgehen und darf nicht, wie es bei den Christen der Fall ist, auf bloßer Hartnäckigkeit beruhen, sondern muß mit Ueberlegung und Würde verbunden sein, sodaß sie auch auf andere Eindruck macht, nicht mit tragischer Pose" (Stich): τὸ δὲ ἕτοιμον τοῦτο, ἵνα ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως ἔρχηται, μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν, ὡς οἱ Χριστιανοί, ἀλλὰ λελογισμένως καὶ σεμνῶς καὶ ὥστε καὶ ἄλλον πεῖσαι ἀτραγῴδως (XI 3, 2).

Man mag in dieser Aeußerung M. A.'s über das Martyrium der Christen Epiktet gegenüber wohl einen Fortschritt erkennen. Es handelt sich dabei aber, wie Bonhöffer (III S. 47) mit Recht betont, „nicht um einen Fortschritt in der Respektierung des Christentums als einer geistigen Macht, sondern höchstens um einen Fortschritt vom Mitleid mit den sonderbaren Schwärmern zum Unwillen über die Leute, deren „Trotz" ihm als Kaiser nicht wenig zu schaffen machte, und deren, wie er meinte, unbesonnene Sterbefreudigkeit seinem stoischen Empfinden widerwärtig war". Gewiß ist es ein tragisches Zusammentreffen, daß gerade M. A., dem Humanität und Toleranz zu den vornehmsten Herrscherpflichten gehörten, zwei Reskripte erlassen hat, die seinen Statthaltern Grundsätze an die Hand geben sollten für die Unterdrückung der Christen, die er nicht nur für eine staatsgefährliche, sondern geradezu verbrecherische Sekte hielt, gegen die einzuschreiten ihm die staatspolitische Pflicht gebot. E. Zeller hat mit Recht darauf hingewiesen, daß für M. A. die Beibehaltung des bestehenden öffentlichen Kultes in seiner Eigenschaft als Oberhaupt des römischen Staates eine politische Notwendigkeit war, und daß ihm infolgedessen die Negierung dieses öffentlichen Kultes durch die Christen als Gotteslästerung, die Verweigerung des Kaiserkultes als Hochverrat (crimen laesae maiestatis) erscheinen mußte (vgl. Zeller, Vorträge u.

Abhandl. gesch. Inhalts 1865, S. 82 ff., 104 ff. u. Philosophie der Griechen III 1⁴ S. 787 Anm. 4).

So ist es verständlich, wenn M. A. das Christentum als eine Auflehnung gegen die Staatsgesetze, die Standhaftigkeit der christlichen Märtyrer als einen grundlosen Trotz auffaßt, der durch Strenge zu brechen sei: die Christenprozesse von Lugdunum und Vienna, der Märtyrertod des Apologeten Justin und seiner 6 Genossen und andere schwere Strafmaßnahmen der Behörden reden hier eine deutliche Sprache.

Für Marcus' Religiosität ist nicht nur die Aufrechterhaltung des öffentlichen Kultes, sondern ebensosehr auch die Verehrung der Volksgötter charakteristisch. Die römischen Götter nach der Väter Weise zu verehren, war ihm Bürgerpflicht und Kaiserpflicht. Deshalb hat er auch unter dem Eindruck des Berichtes vom Regenwunder im Markomannenkriege dem Retter Hermes seinen Dank dadurch bezeugt, daß er ihm als dem θεὸς σωτήρ einen Tempel errichtet hat (vgl. die Anspielung Marc Aurels auf das Regenwunder Selbstbetr. V 7; zu Dios Bericht vom Regenwunder (Dio 71. 8, 4) vgl. W. Weber in: Sitzber. Ak. Heidelberg, Philos. hist. Kl. Jg. 1910, Heft 7, S. 4 ff.).

Auf der anderen Seite ist sich auch M. A. dessen durchaus bewußt gewesen, daß die wahre Gottesverehrung nur in dem geistigen Kultus der Gotteserkenntnis und des sittlich frommen Lebens zu suchen sei (cf. IX 40 und dazu Zeller III 1⁴ S. 320 mit Anm. 2). Deshalb gilt ihm auch als die ursprünglichste Offenbarung der Gottheit der menschliche Geist selbst.

Damit ist zugleich die Brücke zwischen religiöser und ethischer Forderung geschlagen.

V. ETHISCHE LEHREN

a) Individualethik.

Wie für Seneca und Epiktet, so liegt auch für Kaiser Marcus der Schwerpunkt der Philosophie in der Ethik, in einem aus sittlichen Motiven entspringenden Handeln. Sittlich aber handelt, wer dem Daimon folgt, den Gott einem jeden als Aufseher und Führer durch das Dunkel des Lebens beigegeben hat (siehe V 27, 1. 2).

Daimon bedeutet also „den göttlichen Bestandteil des Menschen, die Vernunft, welche ein Absenker der Gottheit, also sozusagen der in jedem einzelnen Menschen lokalisierte Gott ist" (Bonhöffer I 83, vgl. III 5, 25. V 10, 6). Die Vernunft, als das bessere Ich des Menschen, ist sein wahrer Schutzgeist, der προστάτης καὶ ἡγεμών. Der Daimon ist die innere Gottesstimme, das wahre Orakel, das wir befragen müssen, um rein vor sündigen Lüsten bewahrt zu bleiben: . . . χρώμενος καὶ τῷ ἔνδον ἱδρυμένῳ αὐτοῦ, ὃ παρέχεται τὸν ἄνθρωπον ἄχραντον

ἡδονῶν, ἄτρωτον ὑπὸ παντὸς πόνου, πάσης ὕβρεως ἀνέπαφον, πάσης ἀναίσθητον πονηρίας, ἀθλητὴν ἄθλου τοῦ μεγίστου . . . (III 4, 4).

Daimon und Nus stehen in enger Beziehung zueinander, wie namentlich III 3, 6 u. III 7, 2 beweisen, „ohne daß sie sich völlig decken". „Vielmehr repraesentiert der Daimon gewissermaßen nur eine Seite der menschlichen Vernunft, die mit Gott und dem göttlichen Gesetz, dem Sittengesetz übereinstimmende vollkommene Vernunft: in diesem Sinn ist der δαίμων ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος: die urbildliche, ideale Persönlichkeit gegenüber der empirischen, unvollkommenen, und der Mensch hat die Aufgabe, die letztere der ersteren immer mehr konform zu machen" (nach Bonhöffer I S. 84). Das führt dann dazu, daß auch bei M. A. der δαίμων als das wahrhafte, unveränderliche Göttliche in uns sich wandelt in die gute Anlage des Menschen. Diese veränderte Bedeutung des Wortes δαίμων tritt, wie Bonhöffer (a. a. O. S. 82 ff.) mit Recht betont, III 12, 1 klar zutage, wo es heißt: man solle, dem ὀρθὸς λόγος folgend, seinen Daimon rein bewahren': Ἐὰν τὸ παρὸν ἐνεργῇς ἑπόμενος τῷ ὀρθῷ λόγῳ ἐσπουδασμένως . . . καὶ μηδὲν παρεμπορευόμενος, ἀλλὰ τὸν ἑαυτοῦ δαίμονα καθαρὸν ἑστῶτα τηρῇς . . ., εὐζωήσεις.

Während ursprünglich der Daimon mit dem ὀρθὸς λόγος identisch ist, erscheint hier der ὀρθὸς λόγος dem Daimon übergeordnet: der Daimon bedeutet an dieser Stelle „kaum mehr etwas anderes als die Persönlichkeit, den Charakter des Menschen, nur daß allerdings dessen ideale, göttliche Bestimmung in dem Wort δαίμων immer noch zum Ausdruck kommt" (Bonhöffer).

Wie προαίρεσις und ἡγεμονικόν, die ursprünglich identisch sind mit dem θεῖον in uns (vgl. XII 1, 5), sich selbst wandeln und zu dem werden, was sie empirisch sind, so kann auch der Daimon nicht in seiner ursprünglichen Reinheit und Göttlichkeit verharren, sondern wird in die Schwankungen des wirklichen sittlichen Lebens hineingezogen: der ἀγαθὸς δαίμων kann durch Verwahrlosung und Mißhandlung ein κακὸς δαίμων werden, eine Konsequenz, die M. A. offenbar X 13, 2 andeutet, wo er seine Abscheu ausspricht über das erbärmliche Treiben der Menschen, wie sie zu den schmählichsten Taten mißbrauchen ihr kostbarstes Teil, ᾧ γίνεται, ὅταν θέλῃ, πίστις, αἰδώς, ἀλήθεια, νόμος, ἀγαθὸς δαίμων [1]). Hier ist — nach Bonhöffers überzeugender Interpretation (a. a. O. S. 86) — „der Daimon nicht identisch mit dem kostbarsten Teil der Menschen, der Vernunft, sondern ihre Wirkung: der richtige Gebrauch der Vernunft wirkt einen guten Daimon, der falsche Gebrauch — so muß man notwendig ergänzen — einen schlechten Daimon".

Die Lebensaufgabe des Menschen besteht darin, seinen Daimon zufrieden zu stellen. Wer das tut, was der Daimon in seiner Brust

[1]) Die Ausführungen dieses Absatzes entlehne ich fast wörtlich aus Bonhöffers Werk.

ihm vorschreibt, der ist glücklich: εὐδαιμονεῖ, und dieses Glück, das in der Treue gegen das bessere Selbst besteht, ist autark. Darum erscheint als eine der ethischen Grundbestimmungen M. A.'s die Zurückziehung des Menschen auf sich selbst: Οὐδὲν ἀθλιώτερον, heißt es II 13, 1, τοῦ πάντα κύκλῳ ἐκπεριερχομένου καὶ τὰ ἔνερθε γᾶς, φησίν, ἐρευνῶντος καὶ τὰ ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν πλησίον διὰ τεκμάρσεως ζητοῦντος, μὴ αἰσθομένου δέ, ὅτι ἀρκεῖ πρὸς μόνῳ τῷ ἔνδον ἑαυτοῦ δαίμονι εἶναι καὶ τοῦτον γνησίως θεραπεύειν, und ähnlich IV 3, 1 sqq. [1]). Diese Einkehr bei sich selbst, diese Zurückgezogenheit und Selbstbesinnung bietet dem kaiserlichen Denker den einzigen Halt gegenüber der übermächtig eindringenden Flut der Torheit und Nichtigkeit des ihn umgebenden Lebens (vgl. VII 59).

Es sind Gedanken Heraklits, des Ahnherrn der Skepsis, die M. A. aufnimmt, wenn er sich den unaufhörlichen Fluß der Dinge und die Unselbständigkeit alles Daseins vergegenwärtigt: Ποταμός τις ἐκ τῶν γινομένων καὶ ῥεῦμα βίαιον ὁ αἰών· ἅμα τε γὰρ ὤφθη ἕκαστον καὶ παρενήνεκται καὶ ἄλλο παραφέρεται, τὸ δὲ ἐνεχθήσεται (IV 43; auf Heraklits Gedanken der Wandlung der Elemente spielt M. A. IV 46 an; analog V 23, 2; IX 28, 1; VI 15.)

Diese Skepsis bedingt einen Pessimismus in der Bewertung des Lebens und aller Lebenswerte, der bei M. A. mit einer Intensität zum Durchbruch kommt wie bei keinem zweiten antiken Autor. Es ist in der Tat so, wie Benz es formuliert hat: „die Desillusionierung des Daseins wird zum Programm erhoben". „Die gleiche destruktive Lebensauffassung wird in die Auffassung der Geschichte hineingetragen": auch hier glaubt M. A. das Gesetz der fortschreitenden Entwertung feststellen zu können und gelangt so zu einer „pessimistischen Geschichtsphilosophie"; „die Annalen der Geschichte werden ihm zu Totenlisten und aus der glänzenden Parade menschlicher Größe und Leistung spricht ihm die Wertlosigkeit irdischen Bemühens. Fortschritt ist Wahn, Leistung Unsinn. Alles Große wird zunichte vor dem einen Gedanken, daß es das Los alles Irdischen ist, zuschanden zu werden: eine seltsame, bei einem römischen Imperatoren kaum verständliche und darum für die Müdigkeit der Zeit um so bezeichnendere Mißkreditierung des Nationalruhms und damit des Nationalbewußtseins als eines erzieherischen politischen Faktors" (Benz S. 67; besonders charakteristisch III 3, 1–5, vgl. auch VI 24 u. IV 48, 1).

Freilich: trotz seines weltverachtenden Pessimismus hat M. A. nicht die Konsequenz gezogen, sich aus dem verwirrenden Drang der Nichtigkeiten dieser realen Welt durch einen freiwilligen Tod, eine εὔλογος ἐξαγωγή, zu lösen; daran hinderte ihn die Ungewißheit über das Nachher: „er wagte den erlösenden Schritt nicht, sondern suchte lieber in einer Welt der Wertlosigkeit und Vergänglichkeit ein nicht eben heiteres Leben zu führen, dessen einziger Lichtblick für ihn in dem Versuche bestand, wenigstens seine eigene sittliche Existenz

[1]) Zum Gedanken vgl. Wilamowitz: Gr. Lesebuch II S. 310; Nestle I S. 97.

durchzubringen — mit der müden Voraussetzung, daß an dem Anderen ja doch nicht viel mehr zu ändern ist" (Benz S. 83 f.). „Einzig in sich selbst weiß der Denker das Göttliche wohnen; nur hier findet er eine sichere Richtschnur für sein Leben, denn in seinem Innern redet eine Stimme, die ihn unbedingt zum sittlichen Handeln aufruft" (Wundt II 504). Dieses Handeln trägt seinen Lohn in sich, oder, wie M. A. es formuliert: „die Zuwendung — ἐπιστροφή — zu jeder Handlung hat einen eigenen ihr gleichgemessenen Wert": Ἀναγκαῖον δὲ ὧδε τὸ μεμνῆσθαι, ὅτι καὶ ἡ ἐπιστροφὴ καθ' ἑκάστην πρᾶξιν ἰδίαν ἀξίαν ἔχει καὶ συμμετρίαν· (IV 32, 5). „Dieser in der antiken Philosophie singuläre Satz", der nach Benz' Hinweis (S. 83 m. Anm. 2) bereits die ganze Lösung der modernen Wertlehre enthalten soll, „ist innerhalb der stoischen Ethik so zu verstehen, daß der Wert einer Handlung bestimmt ist nicht durch den Erfolg, sondern allein durch die aufgewandte Leistung: das bedeutet bei M. A., dessen Logosbegriff ein absoluter ist, eine Wertlehre nach Normen, die in der Sittlichkeit der Leistung selbst festliegen". „Die Treue gegen das bessere Selbst allein ist es, die die innere Freiheit verleiht und durch naturgemäßes Handeln zum Seelenfrieden und damit zu dem einzig erreichbaren Glücke führt" (Nestle I S. 97).

Naturgemäß handeln kann aber nur der, der im Besitze der richtigen δόγματα ist, der Grundsätze namentlich über Gut und Böse: daß es kein Gut für den Menschen gibt, das ihn nicht gerecht, besonnen, tapfer, freigesinnt macht, und kein Uebel, das nicht das Gegenteil davon bewirkt: ‚κατανόησον οὖν', mahnt deshalb M. A. VIII 1, 4 sqq. ‚τί θέλει (sc. ἡ φύσις σου) καὶ ἄλλο μηδέν σε περισπάτω· πεπείρασαι γάρ, περὶ πόσα πλανηθεὶς οὐδαμοῦ εὗρες τὸ εὖ ζῆν. οὐκ ἐν συλλογισμοῖς, οὐκ ἐν πλούτῳ, οὐκ ἐν δόξῃ, οὐκ ἐν ἀπολαύσει, οὐδαμοῦ. ποῦ οὖν ἐστιν; ἐν τῷ ποιεῖν, ἃ ἐπιζητεῖ ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις. πῶς οὖν ταῦτα ποιήσει; ἐὰν δόγματα ἔχῃ, ἀφ' ὧν αἱ ὁρμαὶ καὶ αἱ πράξεις. τίνα δόγματα; περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν, ὡς οὐδενὸς μὲν ἀγαθοῦ ὄντος ἀνθρώπῳ, ὃ οὐχὶ ποιεῖ δίκαιον, σώφρονα, ἀνδρεῖον, ἐλεύθερον, οὐδενὸς δὲ κακοῦ, ὃ οὐχὶ ποιεῖ τἀναντία τοῖς εἰρημένοις.

In der Betonung des alleinigen Wertes der geistigen Güter trifft M. A. ebenso mit Epiktet zusammen, wie er mit ihm darin übereinstimmt, daß lediglich das, was in unserer Gewalt ist, für unser Tun und Lassen bestimmend, d. h. ein wirkliches Gut in ethischem Sinne sein kann, während alles andere, was mit der sittlichen Beschaffenheit des Menschen in keinem Zusammenhange steht, ein ἀδιάφορον sein muß.

Der Mensch soll sich stets dessen bewußt bleiben, verlangt M. A. X 8, 2, daß er einsichtsvoll (ἔμφρων) bei der Betrachtung der Dinge verfahren soll, daß er in Harmonie mit der Allnatur (σύμφρων) bereitwillig das auf ihn fallende Los auf sich nehme, daß er schließlich erhaben sei (ὑπέρφρων) über die Vorurteile hinsichtlich des Todes und zugleich praktisch die Denktätigkeit überordne über die aus dem Organismus stammendenden Bewegungen: ‚μέμνησο δέ, ὅτι τὸ μὲν ἔμφρων ἐβούλετό σοι σημαίνειν τὴν ἐφ' ἕκαστα διαληπτικὴν ἐπίστασιν καὶ τὸ ἀπαρενθύμητον· τὸ δὲ σύμφρων τὴν ἐκούσιον ἀπόδεξιν τῶν ὑπὸ τῆς

κοινῆς φύσεως ἀπονεμομένων· τὸ δὲ ὑπέρφρων τὴν ὑπέρτασιν τοῦ φρονοῦντος μορίου ὑπὲρ λεία ἢ τραχεία κινήσεις τῆς σαρκὸς καὶ τὸ δοξάριον καὶ τὸν θάνατον καὶ ὅσα τοιαῦτα.' (Zur Stelle vgl. H. Siebeck: Gesch. d. Psychol. I 2 S. 259 u. 495.)

Scharf hat der kaiserliche Denker die wahren Güter wie Einsicht, Mäßigung, Gerechtigkeit, Tapferkeit von den sog. Gütern des großen Haufens: Reichtum, Lust und Ehre geschieden, denen ein sittlicher Wert nicht zukommt: Ὁποῖά τινά ἐστι τὰ τοῖς πολλοῖς δοκοῦντα ἀγαθά, heißt es V 12, κἂν ἐντεῦθεν λάβοις. ² εἰ γάρ τις ἐπινοήσειεν ὑπάρχοντά τινα ὡς ἀληθῶς ἀγαθά, οἷον φρόνησιν, σωφροσύνην, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν, οὐκ ἂν ταῦτα προεπινοήσας ἔτι ἀκοῦσαι δυνηθείη τὸ ‚ὑπὸ τῶν ἀγαθῶν' . . . τὸ τὸν κεκτημένον αὐτὰ ὑπὸ τῆς εὐπορίας οὐκ ἔχειν, ὅποι χέσῃ. M. A. hat sich ferner Epiktets Erkenntnis zu eigen gemacht, daß das Gute und Böse nicht in den Dingen, sondern im menschlichen Denken gelegen sei (cf. VII $14,_2$; vgl. auch IV 7). Deshalb ist es unsere Pflicht, unser Vorstellungsleben, das in unserer Gewalt ist, rein und gut zu erhalten, damit ein ihm entsprechendes Tun daraus entspringe (vgl. V $16,_1$ u. V $2,_1$; dazu Bonhöffer S. 20 f.). Das höchste Gut eines Wesens aber ist für M. A. dem Zwecke gleichbedeutend, zu dem es so gestaltet wurde: er sieht diesen Zweck für Pflanze, Tier und Mensch in einer Betätigungsform (zum Gedanken vgl. Heinemann: III S. 20 f.; cf. auch VIII $52,_{1.2}$): Ἕκαστον πρός τι γέγονεν, ἵππος, ἄμπελος. τί θαυμάζεις; καὶ ὁ ἥλιος ἐρεῖ ‚πρός τι ἔργον γέγονα' καὶ οἱ λοιποὶ θεοί· σὺ οὖν πρὸς τί; τὸ ἥδεσθαι; ἴδε, εἰ ἀνέχεται ἡ ἔννοια. (VIII 19).

Noch schärfer tritt der gleiche, in letzter Linie auf Aristoteles zurückgehende Gedanke zutage, wenn M. A. in früherem Zusammenhange betont: Ὄρθρου ὅταν δυσόκνως ἐξεγείρῃ, πρόχειρον ἔστω, ὅτι ἐπὶ ἀνθρώπου ἔργον ἐγείρομαι· ἔτι οὖν δυσκολαίνω, εἰ πορεύομαι ἐπὶ τὸ ποιεῖν, ὧν ἕνεκεν γέγονα καὶ ὧν χάριν προῆγμαι εἰς τὸν κόσμον; ἢ ἐπὶ τοῦτο κατεσκεύασμαι, ἵνα κατακείμενος ἐν τοῖς στρωματίοις ἐμαυτὸν θάλπω; ‚ἀλλὰ τοῦτο ἥδιον'. πρὸς τὸ ἥδεσθαι οὖν γέγονας; ὅλως δὲ σὺ πρὸς πεῖσιν ἢ πρὸς ἐνέργειαν; οὐ βλέπεις τὰ φυτάρια, τὰ στρουθάρια, τοὺς μύρμηκας, τοὺς ἀράχνας, τὰς μελίσσας τὸ ἴδιον ποιούσας, τὸ καθ'αὑτὰς συγκροτούσας κόσμον; ἔπειτα σὺ οὐ θέλεις τὰ ἀνθρωπικὰ ποιεῖν; οὐ τρέχεις ἐπὶ τὸ κατὰ τὴν σὴν φύσιν; (V $1,_{1-3}$).

Wie die Pflanzen, die Vögelchen, die Ameisen und Bienen tun, wozu sie da sind, und wie sie an ihrem Teile das Gesamtleben der Natur erhalten, so soll auch der Mensch die Arbeit tun, die ihm als Menschen zukommt, und die Aufgabe erfüllen, die seiner Natur entspricht; denn im naturgemäßen — oder was auch für Kaiser Marcus damit identisch ist - vernunftgemäßen Handeln ist für den Menschen das höchste und einzig wahre Gut gelegen (cf. VII 11; vgl. auch Zeller III 1^4 S. 214^2).

Naturgemäß aber handelt nur der, der nicht Ausschau hält nach fremden Meinungen, sondern immer geradeaus dahin blickt, wohin ihn die Natur führt, und zwar die Natur des Alls durch das, was ihm begegnet, seine besondere individuelle Natur durch das, was von ihm getan werden muß. Tun aber muß jeder, was seiner Anlage

entspricht. Die Anlage der übrigen Geschöpfe ist die, den vernunftbegabten Geschöpfen zu dienen, wie auch sonst das Geringere um des Höheren willen geschaffen ist. Die vernunftbegabten Wesen aber sind um einander willen da. In der Anlage des Menschen ist der Gemeinschaftstrieb primär (nach Stich): Μὴ περιβλέπου ἀλλότρια ἡγεμονικά, ἀλλ' ἐκεῖ βλέπε κατ' εὐθύ, ἐπὶ τί σε ἡ φύσις ὁδηγεῖ, ἥ τε τοῦ ὅλου διὰ τῶν συμβαινόντων σοι καὶ ἡ σὴ διὰ τῶν πρακτέων ὑπὸ σοῦ. πρακτέον δὲ ἑκάστῳ τὸ ἐξῆς τῇ κατασκευῇ· κατεσκεύασται δὲ τὰ μὲν λοιπὰ τῶν λογικῶν ἕνεκεν καὶ ἐπὶ παντὸς ἄλλου τὰ χείρω τῶν κρειττόνων ἕνεκεν, τὰ δὲ λογικὰ ἀλλήλων ἕνεκεν. τὸ μὲν οὖν προηγούμενον ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ τὸ κοινωνικόν ἐστι. (VII 55, 1–3; vgl. auch V 16, 5 u. dazu Stein a. a. O. S. 201 [423] u. Siebeck S. 259).

Auch M. A. hat also die allgemeine Natur von der spezifisch menschlichen geschieden: er verlangt, daß die Menschen nicht bloß der allgemeinen, kosmischen Natur, sondern auch der spezifisch menschlichen entsprechend leben sollen, und zugleich betont er mit Nachdruck die besondere Aufgabe des Menschen, die sich aus seiner Individualität ergibt (vgl. XI 5 u. X 8, 6). Die Forderung M. A's (V 3, 2): εὐθείαν πέραινε (sc. ὁρμήν) ἀκολουθῶν τῇ φύσει τῇ ἰδίᾳ καὶ τῇ κοινῇ· μία δὲ ἀμφοτέρων τουτωνὶ ὁδός' bedeutet deshalb für den kaiserlichen Denker ebensowenig wie für Epiktet die Statuierung eines Gegensatzes, besagt vielmehr nur, daß jedes Wesen, das seiner individuellen Natur folgt, damit zugleich auch der allgemeinen folgt (nach Bonhöffer II S. 10f.). Anders formuliert: Individualismus und Universalismus, Individual- und Sozialprinzip sind auch in Marcus' Sinne nicht Gegensätze, die sich völlig ausschließen, sondern Lebensformen, die ineinander übergehen und sich gegenseitig ergänzen. Gerade die Einsicht der innigen Verbundenheit der kosmischen und der spezifisch menschlichen Natur führt M. A. zu einer vertieften Auffassung der religiösen Pflichten gegenüber der Gottheit, wie andererseits der Gedanke einer auf die Vernunftgemeinschaft gegründeten Verwandschaft aller Menschen zu der stärksten Betonung der sozialen Pflichten des Menschen Anlaß gibt. „Das muß man immer bedenken", betont M. A. II 9, „was die Natur des Weltalls und was die meinige ist, wie sich diese zu jener verhält, welcher Art das Ganze und welcher Art dieser sein Teil ist, und daß niemand dich daran hindern kann, der Natur, von der du einen Teil bildest, entsprechend zu handeln und zu reden".

Und in anderem Zusammenhange findet sich aus gleichen Erwägungen heraus die Mahnung: Ὥσπερ οἱ ἰατροὶ ἀεὶ τὰ ὄργανα καὶ σιδήρια πρόχειρα ἔχουσι πρὸς τὰ αἱφνίδια τῶν θεραπευμάτων, οὕτω τὰ δόγματα σὺ ἕτοιμα ἔχε πρὸς τὸ τὰ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα εἰδέναι καὶ πᾶν καὶ τὸ μικρότατον οὕτω ποιεῖν, ὡς τῆς ἀμφοτέρων πρὸς ἄλληλα συνδέσεως μεμνημένον. [2] οὔτε γὰρ ἀνθρώπινόν τι ἄνευ τῆς ἐπὶ τὰ θεῖα συναναφορᾶς εὖ πράξεις οὔτ' ἔμπαλιν (III 13).

Diese Erkenntnis einer ἱερὰ σύνδεσις zwischen Göttlichem und Menschlichem (vgl. VII 9, 1 und dazu James Lindsay: ‚The ethical philosophy of Marcus Aurelius' in: Arch. f. Gesch. der Phil. N. F. IX 1903, 252 ff.) läßt den Frommen sich mit unbedingter Ergebung

in den gottgeordneten Lauf der Natur auch da fügen, wo er Leid und Uebel im Gefolge hat. Denn er weiß, daß nichts geschieht als der Wille der Gottheit, und daß das, was dem Ganzen frommt und in seiner Natur liegt, auch für ihn selbst am besten ist: καὶ οὕτως ἀσπάζου πᾶν τὸ γινόμενον, κἂν ἀπηνέστερον δοκῇ, διὰ τὸ ἐκεῖσε ἄγειν, ἐπὶ τὴν τοῦ κόσμου ὑγίειαν καὶ τὴν τοῦ Διὸς εὐοδίαν καὶ εὐπραγίαν. οὐ γὰρ ἂν τούτῳ τι ἔφερεν, εἰ μὴ τῷ ὅλῳ συνέφερεν· οὐδὲ γὰρ ἡ τυχοῦσα φύσις φέρει τι, ὃ μὴ τῷ διοικουμένῳ ὑπ' αὐτῆς κατάλληλόν ἐστι (V 8, 10–11, vgl. auch X 2, 1). „Dies religiös fundierte Gefühl der Zugehörigkeit zu einem Ganzen verhilft dem Kaiser zu jener Gelassenheit, die wieder die stärksten Kräfte in sich birgt zur Bewältigung aller Weltaufgaben." Denn das ist das Eigenartige an Marc Aurel, daß „hier die große Tendenz hellenistischer Philosophie zur Betrachtung und Erziehung des eigenen Ichs, die dieses Ich von politischen und sozialen Aufgaben fortgeführt hatte, von und an einem Ich vollstreckt wird, das mitten in solchen Aufgaben steht" (nach M. Dibelius: Markus Aurelius in: die Religion in Geschichte und Gegenwart III² 1929, S. 2020 f.). Und M. A. hat ein gesteigertes Empfinden wie der religiösen so auch der sozialen Pflichten, deren Erfüllung ihm obliegt (cf. Lindsay a.a.O. S. 253); er kennt, wie Zeller (III 1⁴ S. 789, 790) hervorhebt, für sich „keine höhere Aufgabe als die, dem Gesetz des Ganzen zu folgen (cf. IV 4 1), den Gott in seinem Busen durch strenge Sittlichkeit zu ehren (vgl. XII 1, 5), in jedem Augenblick als Mann (und als Römer fügt der kaiserliche Philosoph bei) seine Stelle auszufüllen (vgl. II 5, 1 u. III 5, 2) und dem Ende seines Lebens, ob es nun früher oder später eintrete, mit der ruhigen Heiterkeit entgegenzusehen, welche sich einfach in dem Gedanken an das Naturgemäße befriedigt" (vgl. XII 36, 4. 5 u. X 6, 2–4).

b) Kollektivethik (Sozial- und Staatsphilosophie).

Mit dieser Einsicht in die zweckmäßige Ordnung des Weltganzen (vgl. III, 2, Misch S. 284[1]), die zugleich auch die Zweckmäßigkeit der Teile involviert, und mit der daraus resultierenden willigen Einfügung des Einzelschicksals in den Gesamtzusammenhang des kosmischen Geschehens (cf. auch IV 23 und Paulus Röm. 11, 36) verbindet sich auch bei M. A. das intensivste Bewußtsein einer natürlichen Zusammengehörigkeit aller Menschen als vernunftbegabter Wesen. Gleich der älteren Stoa sieht auch M. A. die Verwandtschaft der Menschen in der ihnen allen gemeinsamen Vernunft begründet. Aus dieser Erkenntnis ergibt sich unmittelbar die Pflicht der Fürsorge für alle: μέμνηται δὲ καὶ ὅτι συγγενὲς πᾶν τὸ λογικὸν καὶ ὅτι κήδεσθαι μὲν πάντων ἀνθρώπων κατὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν ἐστίν, δόξης δὲ οὐχὶ τῆς παρὰ πάντων ἀνθεκτέον, ἀλλὰ τῶν ὁμολογουμένως τῇ φύσει βιούντων μόνων (III 4, 7). In seiner Vernunft weiß sich der Mensch als Teil des Ganzen, und das verpflichtet ihn, diesem Ganzen mit all seinen Kräften zu dienen und seinen eigenen Vorteil dem des Ganzen unterzuordnen: deshalb ist

auch „durch das Walten des Gesetzes nicht bloß das äußere Schicksal jedes einzelnen Teiles bedingt, auch sein inneres Wohlbefinden, sein Glück gründet sich auf dem Zusammenhang mit dem Gesetz des Ganzen". Das gilt in vollem Sinne und im höchsten Maße für die vernünftigen Geschöpfe, vor allem die Menschen (entlehnt aus Kaerst: Gesch. d. Hell. II S. 118). καθόσον δὲ ἔχω πως οἰκείως πρὸς τὰ ὁμογενῆ μέρη, betont in diesem Sinne M. A. X 6, 5. 6, οὐδὲν πράξω ἀκοινώνητον, μᾶλλον δὲ στοχάσομαι τῶν ὁμογενῶν καὶ πρὸς τὸ κοινῇ συμφέρον πᾶσαν ὁρμὴν ἐμαυτοῦ ἄξω καὶ ἀπὸ τοὐναντίου ἀπάξω. τούτων δὲ οὕτω περαινομένων ἀνάγκη τὸν βίον εὐροεῖν, ὡς ἂν καὶ πολίτου βίον εὔρουν ἐπινοήσειας προιόντος διὰ πράξεως τοῖς πολίταις λυσιτελῶν καὶ, ὅπερ ἂν ἡ πόλις ἀπονέμῃ, τοῦτο ἀσπαζομένου. „Da der Mensch von Natur dem ganzen Menschengeschlecht verwandt ist, so ist er auch von Natur auf die Betätigung der Gemeinschaft angewiesen und angelegt" (nach Kaerst S. 121): τὸ μὲν οὖν προηγούμενον ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ τὸ κοινωνικόν ἐστι, heißt es VII 55, 3. „Zu gemeinsamer Arbeit sind wir geschaffen wie Füße, Hände, Augenlider, wie die oberen und unteren Zahnreihen. Einander entgegenzuarbeiten wäre also naturwidrig" (II 1, 4 5 nach Stich).

Diese Erkenntnis der sozialen Verbundenheit wird uns fremde Hilfe ohne Scheu da in Anspruch nehmen lassen, wo wir aus eigener Kraft unsere Aufgabe nicht erfüllen können, dagegen mit Hilfe anderer sehr wohl zum Ziel gelangen: Μὴ αἰσχύνου βοηθούμενος· πρόκειται γάρ σοι ἐνεργεῖν τὸ ἐπιβάλλον ὡς στρατιώτῃ ἐν τειχομαχίᾳ. τί οὖν, ἐὰν σὺ μὲν χωλαίνων ἐπὶ τὴν ἔπαλξιν ἀναβῆναι μόνος μὴ δύνῃ, σὸν ἄλλῳ δὲ δυνατὸν ᾖ τοῦτο; (VII 7). Das Wirken für die Gesamtheit gibt unserem Leben erst Inhalt und Wert. Deshalb genießen wir das Leben erst dann recht, wenn wir Gutes zu Gutem fügen, ohne den geringsten Zwischenraum (Lücke) zu lassen: τί λοιπὸν ἢ ἀπολαύειν τοῦ ζῆν συνάπτοντα ἄλλο ἐπ' ἄλλῳ ἀγαθόν, ὥστε μηδὲ τὸ βραχύτατον διάστημα ἀπολείπειν; (XII 29, 3) Wer diese Pflicht, für die Gemeinschaft zu wirken, versäumt, der gleicht einem abgebrochenen Ast des Baumes, einem abgehauenen Glied des Körpers: er sondert sich wie ein abgehauenes Glied von dem Leibe, aus dem alle ihre Lebenskraft ziehen (vgl. VIII 34), oder, wie M. A. in einem anderen Bilde ausführt, „wer sich auch nur von einem seiner Mitmenschen abtrennt, der scheidet sich von dem Stamme der Menschheit selbst ab": Κλάδος τοῦ προσεχοῦς κλάδου ἀποκοπεὶς οὐ δύναται μὴ καὶ τοῦ ὅλου φυτοῦ ἀποκεκόφθαι· οὕτω δὴ καὶ ἄνθρωπος ἑνὸς ἀνθρώπου ἀποσχισθεὶς ὅλης τῆς κοινωνίας ἀποπέπτωκεν'. (XI 8, 1. 2; nach Zeller III 1⁴ 1909, S. 295). Denn „wie das Blatt ein Teil der Pflanze, so ist der Einzelne ein Blatt am Lebensbaum der Menschheit (vgl. VIII 7, 2). Eher findet man ein Erdiges, das sich an Erdiges nicht heftet, als einen Menschen, losgelöst vom Menschen" (vgl. IX 9, 12; zur Stelle Mühl, S. 106 u. K. Reinhardt, Kosmos und Sympathie, München 1926, S. 179 ff.).

„Auf poseidonischen Vorstellungen fußend erkennt Kaiser Marcus die einigende Kraft des kosmischen Gesetzes der συμπάθεια" (nach Mühl

S. 106): wie alles Verwandte sich anzieht, so vor allem das Vernünftige, denn die vernünftige Seele ist in allen Wesen ein und dieselbe, und aus dem Bewußtsein dieser ihrer Einheit folgt unmittelbar der Trieb nach Gemeinschaft zwischen den einzelnen Vernunftwesen: Ὅσα κοινοῦ τινος μετέχει, πρὸς τὸ ὁμογενὲς σπεύδει· (IX 9, 1) . . . μία νοερὰ ψυχή, κἂν διακεκρίσθαι δοκῇ. τὰ μὲν οὖν ἄλλα μέρη τῶν εἰρημένων, οἷον πνεύματα καὶ ὑποκείμενα ἀναίσθητα καὶ ἀνοικείωτα ἀλλήλοις· καίτοι κἀκεῖνα τὸ νοοῦν συνέχει καὶ τὸ ἐπὶ τὰ αὐτὰ βρῖθον. διάνοια δὲ ἰδίως ἐπὶ τὸ ὁμόφυλον τείνεται καὶ συνίσταται καὶ οὐ διείργεται τὸ κοινωνικὸν πάθος. (XII 30, 1–6, vgl. dazu Siebeck S. 259 1, Zeller S. 293.)

Auch M. A. ist beherrscht von dem Gedanken der inneren Zusammengehörigkeit des Menschengeschechts, das unter der Herrschaft eines gemeinsamen Lebenszweckes und eines einheitlichen Lebensgesetzes steht, und dieser Gedanke führt auch bei ihm „in der größten inneren Ausweitung des Gemeinschaftsgedankens zur Idee der Humanität als einer die gesamte Kulturmenschheit verbindenden Gesinnung und Gesittung". (Kaerst a. a. O. II S. 121.)

In Uebereinstimmung namentlich mit Seneca und Epiktet bekennt sich deshalb auch der kaiserlicher Denker zum Ideal der φιλανθρωπία im Sinne der allgemeinen Menschenliebe, „jener rein menschlichen Teilnahme, welche sich allen ohne Unterschied, auch den Geringsten und Verachtetsten zuwendet, welche auch im Sklaven den Menschen nicht vergißt"; deshalb propagiert auch er „jene Milde der Gesinnung, der nichts mehr widerstrebt als Zorn und Haß, Gewalttat und Grausamkeit, nichts naturgemäßer und des Menschen würdiger erscheint als verzeihende Gnade, selbstlose, im Verborgenen beglückende, die göttliche Güte gegen Gute und Schechte nachahmende Wohltätigkeit, die der menschlichen Schwäche eingedenk lieber schont als straft, auch die Feinde von ihrem Wohlwollen nicht ausschließt, auch die Verletzung nicht mit Verletzung erwidern will" (nach Zeller III 1⁴ S. 750 ff.).

Und wie Seneca im Sinne der Schule die Bekämpfung der Affekte, insbesondere des Zornes, gefordert hatte — quid ira infestius? Homo in adiutorium mutuum genitus est, ira in exitium. hic congregari vult, illa discedere' heißt es de ira I 5, 2 —, so mahnt auch M. A.: πρόχειρον δὲ ἐν ταῖς ὀργαῖς, ὅτι οὐχὶ τὸ θυμοῦσθαι ἀνδρικόν, ἀλλὰ τὸ πρᾷον καὶ ἥμερον, ὥσπερ ἀνθρωπικώτερον, οὕτως καὶ ἀρρενικώτερον καὶ ἰσχύος καὶ νεύρων καὶ ἀνδρείας τούτῳ μέτεστιν, οὐχὶ τῷ ἀγανακτοῦντι καὶ δυσαρεστοῦντι. ὅσῳ γὰρ ἀπαθείᾳ τοῦτο οἰκειότερον, τοσούτῳ καὶ δυνάμει. ὥσπερ τε ἡ λύπη ἀσθενοῦς, οὕτως καὶ ἡ ὀργή. ἀμφότεροι γὰρ τέτρωνται καὶ ἐνδεδώκασιν. (XI 18, 21–23.)

Ὑβρίζει ἑαυτὴν ἡ τοῦ ἀνθρώπου ψυχή', heißt es an einer anderen Stelle der Selbstbetrachtungen II 16, 3, . . . ὅταν ἄνθρωπόν τινα ἀποστραφῇ ἢ καὶ ἐναντία φέρηται ὡς βλάψουσα, οἷαί εἰσιν αἱ τῶν ὀργιζομένων. Deshalb verlangt er auch, daß man Anfeindungen und Beleidigungen nicht mit Gegenbeleidigungen beantworte, sondern das Gesetz befolge, Haß durch Liebe zu überwinden (vgl. hierzu VIII 55 u. XI 18).

Diese milde versöhnliche Stimmung wird insbesondere sich bewähren gegenüber den Fehlern und Vergehen unserer Mitmenschen. Ganz im Geiste des Christentums hat M. A. sich das Gebot der Feindesliebe zu eigen gemacht: Ἴδιον ἀνθρώπου φιλεῖν καὶ τοὺς πταίοντας. τοῦτο δὲ γίνεται, ἐὰν συμπροσπίπτῃ σοι. ὅτι καὶ συγγενεῖς καὶ δι' ἄγνοιαν καὶ ἄκοντες ἁμαρτάνουσι καὶ μετ' ὀλίγον ἀμφότεροι τεθνήξεσθε καὶ πρὸ πάντων, ὅτι οὐκ ἔβλαψέ σε· οὐ γὰρ τὸ ἡγεμονικόν σου χεῖρον ἐποίησεν, ἢ πρόσθεν ἦν (VII 22).

Die Begründung, die M. A. diesem Gebot der Feindesliebe gibt, ist die gleiche, die Epiktet und Seneca ihm auch schon gegeben hatten: der Hinweis auf die natürliche Verwandtschaft des Einzelnen mit dem ganzen Menschengeschlecht, die nicht nur eine Gemeinschaft des Blutes und der leiblichen Abstammung, sondern des Geistes ist (XII 26, $_{1-2}$); zum andern aber die Erkenntnis daß alle Fehler und Vergehen des Nächsten letzthin auf der Unkenntnis des wahren Guten und des wahren Bösen beruhen (vgl. II 1, $_{2.3}$): Πᾶσα ψυχή, φησίν, ἄκουσα στέρεται ἀληθείας· (VII 63, $_{1}$). Trifft das aber zu, „daß auch die Fehlenden nur unfreiwillig und nur deshalb fehlen, weil sie ihr wahres Bestes nicht erkennen, und daß der, der Unrecht tut, nur sich selbst schädigt, ohne unser eigenes Wesen treffen zu können, so ist es unsere Pflicht, auch den unwürdigeren Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft mit Liebe zu begegnen" (Zeller III 1[4] S. 790). Da die Menschen für einander geboren sind, sollen wir sie belehren oder ertragen: Οἱ ἄνθρωποι γεγόνασιν ἀλλήλων ἕνεκεν· ἢ δίδασκε οὖν ἢ φέρε. (VIII 59). Deshalb sollen wir auch ihre Fehler, statt darüber zu erzürnen oder zu erstaunen, nur bemitleiden oder verzeihen. Vor allem aber dürfen wir nicht müde werden, ihnen Gutes zu erweisen ohne Unterlaß (vgl. z. B. V 6, $_{3.4}$). Denn da der Mensch „zum Wohltun geschaffen ist, hat er, sofern er ein gutes Werk getan oder im Dienste der Gesamtheit etwas geleistet hat, das geleistet, wozu er geschaffen ist" (Stich). Und wie Seneca betont auch M. A., daß der Wert des Wohltuns nicht in der Größe der Gabe, sondern lediglich in der Gesinnung des Wohltäters gelegen ist, daß jede gute Tat am Nächsten ihren Lohn in sich trage: τί γὰρ πλέον θέλεις εὖ ποιήσας ἄνθρωπον; οὐκ ἀρκεῖ τοῦτο, ὅτι κατὰ φύσιν τὴν σήν τι ἔπραξας, ἀλλὰ τούτου μισθὸν ζητεῖς; ὡς εἰ ὁ ὀφθαλμὸς ἀμοιβὴν ἀπῄτει, ὅτι βλέπει, ἢ οἱ πόδες, ὅτι βαδίζουσιν. [13] ὥσπερ γὰρ ταῦτα πρὸς τόδε τι γέγονεν, ὅπερ κατὰ τὴν ἰδίαν κατασκευὴν ἐνεργοῦντα ἀπέχει τὸ ἴδιον, οὕτως καὶ ὁ ἄνθρωπος εὐεργετικὸς πεφυκώς, ὁπόταν τι εὐεργετικὸν ἢ ἄλλως εἰς τὰ μέσα συνεργητικὸν πράξῃ, πεποίηκε, πρὸς ὃ κατεσκεύασται, καὶ ἔχει τὸ ἑαυτοῦ· (IX 42, $_{12-13}$.)

„In letzter Linie beruht das Wohltun" — auch darin stimmt M. A. insbesondere mit Seneca überein — „auf dem Gemeinschaftsbewußtsein, auf der Idee der Einheit der Menschheit" (Nestle I S. 81): Οἷόν ἐστιν ἐν ἡνωμένοις τὰ μέλη τοῦ σώματος, τοῦτον ἔχει τὸν λόγον ἐν διεστῶσι τὰ λογικὰ πρὸς μίαν τινὰ συνεργίαν κατεσκευασμένα. [2] μᾶλλον δέ σοι ἡ τούτου νόησις προσπεσεῖται, ἐὰν πρὸς ἑαυτὸν πολλάκις λέγῃς, ὅτι μέλος εἰμὶ τοῦ ἐκ τῶν λογικῶν συστήματος. [3] ἐὰν δὲ διὰ τοῦ ῥῶ στοιχείου μέρος εἶναι ἑαυτὸν λέγῃς,

οὕπω ἀπὸ καρδίας φιλεῖς τοὺς ἀνθρώπους, οὕπω σε καταληπτικῶς εὐφραίνει τὸ εὐεργετεῖν. ἔτι εἰ ὡς πρέπον αὐτὸ ψιλὸν ποιεῖς, οὕπω ὡς ἑαυτὸν εὖ ποιῶν. (VII 13.)

Wie schon Seneca in der Gegenüberstellung iuris-officiorum regula den Unterschied der Legalität und Moralität hatte anklingen lassen (Sen. de ira II 21, 2; cf. ben. V 21), so hat auch M. A. deutlich „die bloße Legalität oder konventionelle Moralität von der wahren Pflichterfüllung geschieden, indem er die Wohltätigkeit, die als bloßes πρέπον geübt wird, derjenigen gegenüberstellt, die von Herzen kommt und aus der Erkenntnis fließt, daß das Wohltun nur dem eigenen Glücke dient" (nach Bonhöffer II S. 228). Weil der Mensch „nicht nur ein Teil (μέρος), sondern ein Glied (μέλος) der großen Einheit ist, in der alle Einzelwesen im Himmel und auf Erden stehen, hat er Pflichten, die sich aus dieser Rechtsgemeinschaft ergeben: er muß in und für sie leben, κοινωνικός nicht ἀκοινώνητος sein." (Wilamowitz: Griech. Leseb. 1902 II S. 310; vgl. XI 21.) Wenn M. A. den epiktetischen Satz übernimmt, daß der wichtigste und umfassendste Verband das σύστημα ἐξ ἀθρώπων καὶ θεοῦ sei (vgl. Epiktet Diatr. I 9, 4 = M. A. VII 13), so liegt auch für ihn darin zugleich der Gedanke, daß auch die Menschen ihrerseits eine große Gemeinschaft bilden und, wie mit Gott, so auch untereinander eng verbunden sind (cf. XI 20, 6 7).

Deshalb besteht die Lebensaufgabe des Menschen darin, fromm zu sein vor den Göttern und ein Retter der Menschen. Denn „kurz ist das Leben, die einzige Frucht des irdischen Daseins ist eine reine Gesinnung und das Wirken für die Mitmenschen": αἰδοῦ θεούς, σῷζε ἀνθρώπους. βραχὺς ὁ βίος· εἷς καρπὸς τῆς ἐπιγείου ζωῆς διάθεσις ὁσία καὶ πράξεις κοινωνικαί. (VI 30, 4). Darum findet M. A. auch nur darin seine Freude und seine Befriedigung: von der einen Handlung im Dienste der Gemeinschaft zur anderen überzugehen, dabei stets der Gottheit bewußt: Ἐνὶ τέρπου καὶ προσαναπαύου, τῷ ἀπὸ πράξεως κοινωνικῆς μεταβαίνειν ἐπὶ πρᾶξιν κοινωνικήν, σὺν μνήμῃ θεοῦ (VI 7).

Durch seine Vernunft hat der Mensch Teil an der Weltvernunft; das begründet seine erhabene Stellung gegenüber den niederen Geschöpfen (vgl. VI 14 und dazu: Bonhöffer I S. 191, II S. 228) und zugleich seine besondere Bestimmung im Weltganzen, als vernünftiges Geschöpf „in besonderem Maße Anteil zu haben an dem schöpferischen Gesamtleben der Welt" Kaerst. Wie der νοῦς als das geistige Prinzip die Gottverwandtschaft des Menschen involviert (XII 26, 1. 2), so repraesentiert der menschliche λόγος eine besondere Form des schöpferischen Prinzips der Gesamtwelt, des Weltlogos, der im Menschen als Sittengesetz wirksam wird (vgl. X 33, 3. 4 und dazu Kaerst a.a.O. II S. 116). Eben weil das vernünftige Individuum „ein Teil der Welt ist, läßt es sein eigenes Leben zu einer besonderen Darstellung des allgemeinen Weltgesetzes werden" (Kaerst II S. 118). Diesem universalen Weltgesetz kommt auch nach M. A's Auffassung eine zentrale, schlechthin unumschränkte Bedeutung zu, insofern als es „die Zwecke der Gemeinschaft ausprägt und ihre Formen bestimmt". Auf der Ge-

meinschaft dieses Gesetzes beruht die Gemeinschaft des Rechtes und nur dadurch, daß die Menschen dies allgemeine Lebensgesetz der Welt zum bestimmenden Gesetz des eigenen Lebens machen, kann für sie das Bürgerrecht in der vernünftigen Weltgemeinschaft begründet werden, gehören sie der höchsten Form des Gemeinschaftslebens an, wie es in der durch gemeinsame Lebenszwecke bestimmten, einheitlich organisierten aber zugleich lebendig und frei gegliederten staatlichen Gemeinschaft dargestellt wird (nach Kaerst a. a. O. II S. 118/119 u. 117; vgl. auch X 33, 8 u. dazu Bonhöffer II S. 118 u. 228). So kann auch M. A. den Satz aufstellen: Εἰ τὸ νοερὸν ἡμῖν κοινόν, καὶ ὁ λόγος, καθ'ὃν λογικοί ἐσμεν, κοινός. εἰ τοῦτο, καὶ ὁ προστακτικὸς τῶν ποιητέων ἢ μὴ λόγος κοινός· εἰ τοῦτο, καὶ ὁ νόμος κοινός· εἰ τοῦτο, πολῖταί ἐσμεν· εἰ τοῦτο, πολιτεύματός τινος μετέχομεν· εἰ τοῦτο, ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις ἐστί. τίνος γὰρ ἄλλου φήσει τις τὸ τῶν ἀνθρώπων πᾶν γένος κοινοῦ πολιτεύματος μετέχειν; ἐκεῖθεν δέ, ἐκ τῆς κοινῆς ταύτης πόλεως, καὶ αὐτὸ τὸ νοερὸν καὶ λογικὸν καὶ νομικὸν ἡμῖν· ἢ πόθεν; (IV 4, 1. 2; vgl. L. Stein: Die Erk. th. der Stoa 254 551.)

Durch ihren vernünftigen Charakter werden also die Menschen befähigt, Bürger des höchsten Staatswesens, das allein in sich die Bedingungen einer vollkommenen und glückseligen Gemeinschaft trägt, des „oberen Staates", der die Welt umfaßt, zu sein und somit als Mitbürger der Götter der größten Herrschaft teilhaftig zu werden (nach Kaerst II S. 117): οὐδὲν γὰρ οὕτως μεγαλοφροσύνης ποιητικόν, betont in diesem Sinne M. A., ὡς τὸ ἐλέγχειν ὁδῷ καὶ ἀληθείᾳ ἕκαστον τῶν ‹ἐν› τῷ βίῳ ὑποπιπτόντων δύνασθαι καὶ τὸ ἀεὶ οὕτως εἰς αὐτὰ ὁρᾶν, ὥστε συνεπιβάλλειν, ὁποίῳ τινὶ τῷ κόσμῳ, ὁποίαν τινὰ τοῦτο χρείαν παρεχόμενον, τίνα μὲν ἔχει ἀξίαν ὡς πρὸς τὸ ὅλον, τίνα δὲ ὡς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, πολίτην ὄντα πόλεως τῆς ἀνωτάτης, ἧς αἱ λοιπαὶ πόλεις ὥσπερ οἰκίαι εἰσίν· (III 11, 2.) Weil der Mensch zunächst und in erster Linie Bürger ist „jenes obersten Staates, zu dem sich die einzelstaatlichen Gebilde verhalten wie die Häuser einer Stadt" (Mühl), muß er zunächst und in erster Linie auch die weltbürgerlichen Pflichten erfüllen. Das bedeutet also, daß auch M. A. dem Weltstaate und dem in ihm herrschenden natürlichen Rechte den Vorrang einräumt vor aller einzelstaatlicher Bindung durch nationales Sonderrecht (vgl. auch III 11, 4. 5 u. analog IV 24, 1 u. dazu Kaerst l. c. S. 123 ff.). Zugleich liegt in diesem „Vergleich des Weltganzen, der hier herrschenden Gemeinschaft mit dem Staate" — nach Kaersts treffender Bemerkung: ‚Stud. z. Begr. u. Entw. d. Monarchie im Altert. S. 71 f. — „ein Beweis für die große Macht, die der Staatsgedanke, die Gemeinschaftsidee in ihrer engeren Beziehung zum Staate, auch bei M. A. besitzt." (Belege bei Bonhöffer II S. 118). Auch für M. A. ist „der Staat eine mit innerer Notwendigkeit aus der menschlichen Natur folgende nicht durch menschliche Willkür hervorgerufene Institution" (Kaerst: Hellen. II 121 f.; vgl. IV 24, 1): der Mensch ist φύσει πολιτικός, ein νοερὸν (λογικὸν) πολιτικὸν ζῷον, dessen eigenstes Gut die κοινωνία: das Gemeinschaftsleben, in der höchsten Form die πολιτεία darstellt (vgl. III 7, 4 u. X 2, 3).

Wie der Einzelne nur ein ergänzendes Glied des großen Staatsverbandes ist, so muß auch jede seiner Handlungen zur Ergänzung dieses staatlichen Gemeinschaftslebens dienen (vgl. Misch). Mit Nachdruck betont M. A. gerade hier das politische Moment, indem er begründend fortfährt: Ὥσπερ αὐτὸς σὺ πολιτικοῦ συστήματος συμπληρωτικὸς εἶ, οὕτως καὶ πᾶσα πρᾶξίς σου συμπληρωτικὴ ἔστω ζωῆς πολιτικῆς. ἥτις ἐὰν οὖν πρᾶξίς σου μὴ ἔχῃ τὴν ἀναφορὰν εἴτε προσεχῶς εἴτε πόρρωθεν ἐπὶ τὸ κοινωνικὸν τέλος, αὕτη διασπᾷ τὸν βίον καὶ οὐκ ἐᾷ ἕνα εἶναι καὶ στασιώδης ἐστίν, ὥσπερ ἐν δήμῳ ὁ τὸ καθ'αὑτὸν μέρος διιστάμενος ἀπὸ τῆς τοιαύτης συμφωνίας (IX 23). Und aus dem gleichen Gedankengang heraus mahnt er an einer späteren Stelle: Ὥι μὴ εἷς καὶ ὁ αὐτός ἐστιν ἀεὶ τοῦ βίου σκοπός, οὗτος εἷς καὶ ὁ αὐτὸς δι' ὅλου τοῦ βίου εἶναι οὐ δύναται. οὐκ ἀρκεῖ τὸ εἰρημένον, ἐὰν μὴ κἀκεῖνο προσθῇς, ὁποῖον εἶναι δεῖ τοῦτον τὸν σκοπόν. ὥσπερ γὰρ οὐχ ἡ πάντων τῶν ὑπωσοῦν πλείοσι δοκούντων ἀγαθῶν ὑπόληψις ὁμοία ἐστίν, ἀλλ' ἡ τῶν τοιῶνδέ τινων, τουτέστι τῶν κοινῶν, οὕτω καὶ τὸν σκοπὸν δεῖ τὸν κοινωνικὸν καὶ πολιτικὸν ὑποστήσασθαι. ὁ γὰρ εἰς τοῦτον πάσας τὰς ἰδίας ὁρμὰς ἀπευθύνων πάσας τὰς πράξεις ὁμοίας ἀποδώσει καὶ κατὰ τοῦτο ἀεὶ ὁ αὐτὸς ἔσται (XI 21.)

So sehr M. A. sich als Weltbürger fühlt und den weltbürgerlichen Pflichten den Vorrang gibt, so wenig vermag er sich der Erkenntnis zu verschließen, daß ihm auch aus seiner Zugehörigkeit zu dem historischen Nationalstaat Pflichten erwachsen, die er erfüllen muß.

Wie schon Seneca (de otio 4, 1) die Doppelstellung des Menschen dahin charakterisiert hatte, er sei einmal Bürger jener res publica magna et vere publica, qua di atque homines continentur, zum andern aber gehöre er dem geschichtlichen Sonderstaat an, ‚cui nos adscripsit condicio nascendi', so betont auch M. A.: Πόλις καὶ πατρίς ὡς μὲν Ἀντωνίνῳ μοι ἡ Ῥώμη, ὡς δὲ ἀνθρώπῳ ὁ κόσμος. τὰ ταῖς πόλεσιν οὖν ταύταις ὠφέλιμα μόνα ἐστί μοι ἀγαθά.' (VI 44, 6.)

Und M. A. ist sich dieser Kaiserpflicht durchaus bewußt gewesen: Πάσης ὥρας φρόντιζε, erklärt er II 5, 1, στιβαρῶς ὡς Ῥωμαῖος καὶ ἄρρην τὸ ἐν χερσὶ μετὰ τῆς ἀκριβοῦς καὶ ἁπλάστου σεμνότητος καὶ φιλοστοργίας καὶ ἐλευθερίας καὶ δικαιότητος πράσσειν καὶ σχολὴν ἑαυτῷ ἀπὸ πασῶν τῶν ἄλλων φαντασιῶν πορίζειν. (II 5, 1.)

Und weiter mahnt er III 5, 1 sq.: Μήτε ἀκούσιος ἐνέργει μήτε ἀκοινώνητος μήτε ἀνεξέταστος μήτε ἀνθελκόμενος· μήτε κομψεία τὴν διάνοιάν σου καλλωπιζέτω· μήτε πολυρρήμων μήτε πολυπράγμων ἔσο. ἔτι δὲ ὁ ἐν σοὶ θεὸς ἔστω προστάτης ζῴου ἄρρενος καὶ πρεσβύτου καὶ πολιτικοῦ καὶ Ῥωμαίου καὶ ἄρχοντος ἀνατεταχότος ἑαυτόν, οἷος ἂν εἴη τις περιμένων τὸ ἀνακλητικὸν ἐκ τοῦ βίου εὔλυτος (vgl. dazu auch XII 36, 4. 5), μήτε ὅρκου δεόμενος μήτε ἀνθρώπου τινὸς μάρτυρος. (III 5, 1. 2: über den Widerspruch in der Frage des Eides zu VI 44,2 vgl. Bonhöffer III S. 34.)

An der Idee des „sozialen" Kaisertums, die Antonin in den zwei ruhigen Jahrzehnten seiner Regierung verwirklicht hatte, hat auch Marcus trotz oder vielleicht gerade infolge aller äußeren und inneren Nöte mit allem Nachdruck festgehalten. Er weiß es seinem Bruder Severus Dank, daß er ihn gelehrt habe φαντασίαν λαβεῖν πολιτείας ἰσο-

νόμου κατ' ἰσότητα καὶ ἰσηγορίαν διοικουμένης καὶ βασιλείας τιμώσης πάντων μάλιστα τὴν ἐλευθερίαν τῶν ἀρχομένων' (I 14, 2 u. dazu C. Martha l. l. pg. 184).

M. A. hat sich also der Einsicht nicht verschlossen, daß der natürlichen Freiheit und Gleichheit aller Menschen (vgl. XII 26, 1. Zum Gedanken der Ueberordnung des ius naturale über das ius positivum vgl. auch G. Loisel: Marcaurelia 1928, S. 13 ff.) auch eine Gleichheit vor dem historischen Rechte entsprechen müsse: nur wenn eine Gleichheit des Gesetzes für alle und die Freiheit der Untertanen garantiert waren, konnte nach seiner Ueberzeugung der Bestand der Monarchie garantiert bleiben. Deshalb hat er der Ausgestaltung dieses positiven Rechtes seine besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Es ist ja bekannt, wie M. A. nicht nur als höchste Gnadeninstanz, sondern auch als Appellationsinstanz dem Gedanken der Humanität als dem treibenden Faktor der Rechtsentwicklung zum Siege verholfen hat (nach Herzog II 1, S. 391, s. auch Lotmar S. 304 ff.).

Besonderen Rechtsschutz ließ er den wirtschaftlich Schwachen und Armen angedeihen, indem er, worauf Bruns (S. 307) mit Recht hingewiesen hat, die bestehenden Stiftungen für Waisen und Kinder unbemittelter Eltern erweiterte und die Vormundschaftssachen zur ständigen Erledigung einem Praetor überwies, um die Rechtssicherheit zu garantieren.

Vor allem hat er aber der Sklaven sich angenommen: er hat alles getan, um ihre Lage zu verbessern, ihre Freilassung zu erleichtern und ihre Erbfähigkeit sicher zu stellen, Maßnahmen, die Zeugnis ablegen von der wahren Humanität des kaiserlichen Denkers: „L'altruisme était un fait; il est devenu un devoir. La solidarité était une chose, Marc-Aurèle en a fait une loi. De la combinaison de ces deux forces, il a créé la plus haute des philosophies sociales." Mit diesen wenigen praegnanten Sätzen hat P. Laffont (‚Les opinions politiques et sociales de Marc-Aurèle' S. 12) das Wesen und die Bedeutung des Sozialphilosophen Marc Aurel treffend charakterisiert.

Marc Aurels klarer staatspolitischer Blick, der ihn stets die Politik als die Kunst des Möglichen auffassen und anwenden lehrte, hat ihn davor bewahrt, politischen Utopien nachzujagen (vgl. auch Misch S. 281): ‚μὴ τὴν Πλάτωνος πολιτείαν ἔλπιζε· ἀλλὰ ἀρκοῦ, εἰ τὸ βραχύτατον πρόεισι· καὶ τούτου αὐτοῦ τὴν ἔκβασιν, ὡς μικρόν τί ἐστι, διανοοῦ'. (IX 29, 5.) Im Gegensatz zu Epiktet, dem der historische Staat doch letzthin nur „als eine technisch unumgängliche Einrichtung, ein geschichtlich gewordenes und berechtigtes Uebel erscheint" (Mühl S. 99), steht der kaiserliche Denker dem nationalen Staate mit größerem Verständnis gegenüber, wenn er auch in der Theorie ihm nicht gerecht wird.

Allerdings erschöpft sich M. A.'s politisches Interesse nicht mit der Erfüllung seiner staatsbürgerlichen Pflichten. Gewiß ist er sich stets der Kaiserpflicht bewußt geblieben, die das Herrscheramt ihm auferlegte; zugleich aber treten auch für M. A. neben und über die

Pflichten gegenüber dem eigenen Volk und dem eigenen Staat die Pflichten gegenüber der Kulturmenschheit überhaupt.

Wenn so M. A. in der Sorge für alle Menschen und in der Liebe zum Menschengeschlecht ein Gebot der Natur erkennt, so bedeutet das — nach Mühls zutreffendem Ausspruch (S. 107) — ein völliges Heraustreten seiner Ethik aus dem Rahmen staatlichen Interesses. In der Begründung, die M. A. dem Menschheitsgedanken gibt, prägt sich zugleich der Abstand von Hadrian deutlich aus. Es ist Mühls Verdienst (a. a. O. S. 106 u. 104), daß er die scharfe Spannung aufgezeigt hat, die von Hadrian zu Marc Aurel besteht: „Hadrians Menschheitsgedanke fließt wohl auch aus stoischer Weltanschauung, aber Hadrian löst sich innerlich nicht los von seinem irdischen Herrschertum, von seinem weltlichen Reiche": er „faßt seine Herrschaft tatsächlich im Sinne eines Menschheits-Führeramtes auf, er ist ein wahrer καθηγεμών τῆς τῶν ὅλων διοικήσεως. In seiner Herrschaft vereinigt sich hellenistischer Idealismus mit der Energie römischer Weltreichsschöpfung." „M. A's Herrschertum dagegen ruht völlig auf metaphysischen Erkenntnissen: jede einzelne politische Handlung, auch der Krieg, gewinnt eine Beziehung zum großen Weltgesetz und findet in diesem ihre Begründung und ihr Recht" (vgl. IX 9, 7; cf. auch Heinemann II S. 156). „Die entnationalisierenden Tendenzen der Philosophie eines Seneca und Epiktet erfahren im Geiste dieses Herrschers eine Steigerung ins Radikale": „Gottheit, Welt und Menschheit" erscheinen als „unzertrennliche Einheit: der Einzelne nur denkbar als Glied des ganzen Menschengeschlechtes, dieses nur als eine Teilerscheinung des Kosmos und dieser selbst hinwiederum als ein Produkt des Λόγος ὀρθός, der Gottheit". Weil für den kaiserlichen Denker „alles Besondere nichts anderes ist als ein Gesetz des Allgemeinen", muß er auch die Menschheit betrachten „unter dem Bilde einer großen, durch Teilnahme an der vernünftigen Weltseele und an der Göttlichkeit brüderlich geeinten Gemeinschaft" (vgl. II 1, 3–4): „wir sind Bürger jenes obersten Staates, zu dem sich die einzelstaatlichen Gebilde verhalten wie die Häuser zu einer Stadt" (III 11, 2; Mühl S. 106). Als Weltbürger stehen wir unter der Herrschaft eines einheitlichen Lebensgesetzes, dem wir uns unbedingt unterzuordnen haben: τέλος δὲ λογικῶν ζώων τὸ ἕπεσθαι τῷ τῆς πόλεως καὶ πολιτείας τῆς πρεσβυτάτης λόγῳ καὶ θεσμῷ. (II 16, 6 fin.)

Auf den gleichen Grundton ist auch das Schlußwort abgestimmt, in das M. A.'s Selbstbetrachtungen ausklingen: Ἄνθρωπε, ἐπολιτεύσω ἐν τῇ μεγάλῃ ταύτῃ πόλει· τί σοι διαφέρει, εἰ πέντε ἔτεσιν ‹ἢ τρισίν›; τὸ γὰρ κατὰ τοὺς νόμους ἴσον ἑκάστῳ. (XII 36, 1.)

Das Bewußtsein, Bürger zu sein in der großen, wahren, Götter und Menschen zugleich umfassenden Gemeinschaft des Weltstaates, des Kosmos, gibt M. A. die sittliche Kraft zur Erfüllung all der Weltaufgaben, die das Schicksal ihm gestellt hat (vgl. Dibelius S. 2020). Er hat diese Aufgaben erfüllt, wie es die Pflicht ihm gebot: ἐγὼ δὲ τὸ ἐμαυτοῦ καθῆκον ποιῶ, τὰ ἄλλα με οὐ περισπᾷ· (VI 22).

Dabei ist er sich stets des Abstandes bewußt geblieben, der das politische Ideal von der historischen Wirklichkeit trennt: „als ein philosophischer Zuschauer stand er am Webstuhl der Geschichte und blickte aller geschichtlichen Größe nicht nur skeptisch, sondern vernichtend ins Auge (cf. XI 6, 1); gerade an ihr machte er sich in immer neuen Bildern die Idee der ewig gleichen Vergänglichkeit anschaulich, indem er sich die einzelnen großen Herrscher und Höfe und auch die philosophischen und ethischen Größen vorführte, die vor ihm waren, in vielen Exemplaren da waren und zunichte wurden" (nach Misch: S. 280). „Aus der Geschichte der Aerzte, Mathematiker, Philosophen, Könige, Tyrannen, Städte leitet M. A. das ewige Gesetz der Vergänglichkeit ab . . . Der Untergang ganzer Völker und nicht zuletzt der Untergang der kaiserlichen Geschlechter und die Pracht versunkener Caesarenhöfe spricht ihm von der Vergänglichkeit" (Benz: a. a. O. S. 66 ff., cf. insbesondere III 3, 1–5; IV 32, 1–1; 48, 1 sq.) In der Anschauung M. A's. „verschwinden gegenüber den großen Umrissen einer sich in beständigem Kreislauf bewegenden allgemeinen Natur die Werte des historischen Lebens" (vgl. X 27, 2). „Der Kreislauf der Welt ist der nämliche, von oben nach unten, von Aeon zu Aeon": Ταῦτά ἐστι τὰ τοῦ κόσμου ἐγκύκλια, ἄνω κάτω, ἐξ αἰῶνος εἰς αἰῶνα. (IX 28, 1). Es ist nach M. A. möglich, auch das zukünftig Geschehende vorauszusehen: Τὰ προγεγονότα ἀναθεωρεῖν, τὰς τοσαύτας τῶν ἡγεμονιῶν μεταβολάς. ἔξεστι καὶ τὰ ἐσόμενα προεφορᾶν. ὁμοειδῆ γὰρ πάντως ἔσται καὶ οὐχ οἷόν τε ἐκβῆναι τοῦ ῥυθμοῦ τῶν νῦν γινομένων· (VII 49, 1. 2 nach Kaerst II S. 144 mit Anm. 1).

Nicht so sehr in dem, was er geleistet, sondern in der Art, wie er es getan hat, liegt M. A.'s Bedeutung und die Erklärung dafür, daß sein Volk nach seinem Tode ihn willig unter die Götter des Staates aufgenommen und Friedrich d. Gr. gerade in den Schwersten Tagen des Siebenjährigen Krieges an seinem Vorbilde sich aufgerichtet hat (Wilamowitz). Es ist schon so, wie es neuestens wieder mit Recht Wilamowitz (Kaiser Marcus 1931, S. 3) festgestellt hat: „Marcus ist weder ein großer Kaiser noch ein tiefer Denker, allein er ist einer der reinsten und edelsten Menschen, die je gelebt haben, und da er selbst von seinem inneren Leben und seinem Glauben Zeugnis ablegt, kann er heute noch unseren Willen zu hingebender Pflichterfüllung und zu allem Guten stärken". Kaiser Marcus, dessen „äußeres Leben in vollstem Glanze liegt", ist doch erfüllt von dem Gedanken der Wertlosigkeit alles Irdischen, aller menschlichen Werte überhaupt. ‚Das Leben ist ein Kampf und eine Wanderschaft in der Fremde, der Nachruhm Vergessenheit': ‘ὁ δὲ βίος πόλεμος καὶ ξένου ἐπιδημία, ἡ δὲ ὑστεροφημία λήθη’. (II 17, 2.)

Indem aber M. A. „von allem Aeußerlichen auf das Innere seiner geistigen und sittlichen Natur sich zurückgezogen hat, wird es ihm auch möglich, die gleiche Natur auch in allen anderen zu erkennen und sich durch die Gleichheit ihres Wesens und ihrer Bestimmung mit ihnen zu einem Ganzen verbunden zu wissen" (nach

Zeller a. a. O. III 1⁴ S. 311). „Den Boden, den ihm Welterfahrung und Reflexion entzogen, fand M. A. — nach Mischs schönem Wort (S. 282) — im All-Leben wieder. Das ist der große Gang seiner stoischen Sittlichkeit zur Religiosität. Die Spannung des autonomen Selbstbewußtseins löst sich in der Einigung mit dem All, und aus der universalen Sympathie wird Güte und Milde und Liebe zu den Menschen".

Stellung M.'s zu Familie, Freundschaft und Staat.

Den Wert des Familienlebens hat M. A. zu schätzen gewußt. Die Pflichten der Pietät, der Kindes- und Elternliebe hat er ebenso anerkannt wie die Pflicht zu ehelicher Treue. Ohne Zweifel hat er die Ehe als eine sittliche Gemeinschaft aufgefaßt, wenn er sich auch nirgends bestimmt darüber äußert (vgl. Bonhöffer II S. 89 und Wilamowitz: Kaiser Marcus S. 9). Dagegen hat er die Freundschaft im wesentlichen nach der intellektuellen, nicht so sehr nach der emotionalen Seite gewertet, wenn er sie als „eine lediglich auf dem λόγος beruhende Gemeinschaft" auffaßt: ἐπὶ δὲ τῶν λογικῶν ζῴων πολιτεῖαι καὶ φιλίαι καὶ οἶκοι καὶ σύλλογοι καὶ ἐν πολέμοις συνθῆκαι καὶ ἀνοχαί (IX 9, 7. Heinemann II S. 156). Höher aber als Familie und Freundschaft steht auch für M. A. das Interesse am Staat. „Der Pflicht gegen den Staat hat er sein Leben geopfert und um ihretwillen auf persönliches Glück verzichten gelernt: Marcus wollte die Pflichten des Kaisers erfüllen, weil er Stoiker war und hat sich dem geopfert, allein weil er Stoiker war, fehlte seinen Taten die frische Farbe der Entscheidung, geduldig, aber leidend trug er das Joch des Kaisertums. Glaube und Liebe hatte er, aber die Hoffnung fehlte" (Wilamowitz S. 4 u. 10). Die Liebe aber war auch für Marcus die größte unter ihnen. Und dieser Liebe eignet ein universaler Zug: über das eigene Volk und den eigenen Staat führt M. A.'s Weg zur Menschheit. Deshalb faßt er sein Herrscheramt auf als einen Dienst an seinem Volk und an der „vernünftigen Kulturmenschheit" (Kaerst) überhaupt und „umfaßt im größten Schmerz und Unglück heiter und verstehend Welt und Menschheit mit einer wahrhaft grenzenlosen Liebe" (Mühl S. 107).

Zweifellos erreichen die universalen Tendenzen des stoischen Denkens trotz der unzureichenden erkenntnistheoretischen Begründung in M. A. ihren Höhepunkt: in seiner Person feiern die Humanität im Sinne der allgemeinsten, alles und alle umfassenden Menschenliebe und der antike Kosmopolitismus ihre höchsten Triumphe. (Zur Stimmungsgemeinschaft mit dem Christentum vgl.: F. Jodl: Gesch. d. Ethik I³ 1920, S. 125 u. Bonhöffer III S. 380 ff.) Und doch ruht auch dieser Universalismus durchaus auf individualistischer Grundlage: „den festen Punkt in der Weltanschauung M. A.'s bildet die individuelle Vernunft des Einzelmenschen, das Göttliche in uns, das sich der Anschauung des kaiserlichen Denkers wie ein Daimon für sich darstellt" (Ivo Bruns: Marc Aurel S. 316). Aus dem verwirrenden Drange der Nichtigkeiten der realen Welt flüchtet sich Kaiser Marcus zu dem νοῦς und δαίμων, ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς

ἔδωκεν, ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ. οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος (vgl. dazu auch Wilamowitz: Der Glaube der Hellenen II 1932, S. 494).

Indem aber M. A. den gleichen νοῦς, den er selbst besitzt, auch in allen anderen vernünftigen Wesen wirksam sieht, weitet sich ihm „die Selbstliebe, d. h. die Liebe zu dem eigenen Genius, zur All-Liebe, welche Gottheit, Welt und Menschheit als eine Einheit umschließt." (Heinemann I S. 83.)

Sehr gut hat Walter Semmler (S. 75—79, 88—91) die Entwicklung des soziologischen Denkens von der älteren zur neueren Stoa dahin charakterisiert, daß an die Stelle der vorherrschenden Verherrlichung des eigenen Ich in der Altstoa die gleichberechtigte Anerkennung des Du in der neueren Schule getreten sei: der rigorose Egozentrismus der alten Stoa ist abgestreift, der Persönlichkeitskult, wie er namentlich in dem Bilde des σοφός zutage trat, ist durch den Menschheitskult ersetzt.

Es ist kein Zufall, daß der letzte Vertreter des stoischen Systems darauf verzichtet, dies Idealbild des vollkommenen Menschen, des σοφός, zu entwerfen. In Marc Aurel findet der Ausgleichsprozeß zwischen Individualismus und Universalismus seinen Abschluß: es ist jene Synthese zwischen dem Ganzheitsstreben des Individuums und seiner Einordnung in die menschliche Gesellschaft, für die schon Seneca die vollgültige Formulierung in dem Satze (ep. 48, 2) gefunden hatte: ‚Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere'.

II. KURZER GESAMTÜBERBLICK ÜBER DIE IN DER JÜNGEREN STOA EINGETRETENE UMGESTALTUNG DER STOISCHEN LEHREN UND DIE DABEI WIRKSAMEN MOMENTE [1]).

Ohne Zweifel hat der Wandel, der sich in der geistigen Grundhaltung der jüngeren Stoa vom theoretischen zum rein praktischen Interesse vollzieht, den wissenschaftlichen Wert ihrer Lehren stark beeinträchtigt, so wenig das menschliche Verdienst verkannt werden soll, das in der klaren Heraushebung und Vertiefung der von der Altstoa überkommenenen ethischen Grundgedanken namentlich nach der religiösen und sozialen Seite besteht. „In der nachdrücklichsten Sprache haben Seneca, Epiktet und Marc Aurel die Brüderlichkeit der Menschen gelehrt und für den Einzelnen die Pflicht daraus abgeleitet, sein Leben der Wohlfahrt der Anderen zu weihen" (Jodl I[3] S. 93). Insbesondere „der Gedanke der Humanität, der allgemeinen Brüderlichkeit und Menschenliebe" ist in der Forderung der Güte gegen die Sklaven und dem Gebot der Feindesliebe bis zu den letzten praktischen Konsequenzen entwickelt worden. Dogmatisch stützen sich diese ethischen Gebote natürlich auf die von der Altstoa theoretisch entwickelten und zum Teil auch schon praktisch verwerteten „Begriffe der Einheit des Alls, der Allgegenwart der Vernunft und der Gottverwandtschaft der menschlichen Seele" (nach Jodl l. c). Der Unterschied zwischen der Auffassung der älteren und der jüngeren Stoa besteht vorzugsweise darin, daß die Altstoa diese Begriffe aus einem großen theoretischen Zusammenhange heraus entwickelt, während die Spätstoa sich ihrer meistens als eines fertigen, nicht mehr beweisbedürftigen, gleichsam nur im Hintergrund vorhandenen Tatbestandes bedient, der lediglich einer viel ausgebreiteteren ethischen Auswertung dienstbar gemacht wird.

Auf die Grundfrage der Ethik nach dem Wesen des Sittlichen hatte die ältere Stoa die Antwort gegeben, das Sittliche sei in dem naturgemäßen Leben gelegen. Dem strengen Monismus des Weltbildes der älteren Stoiker entspricht es, daß sie die kosmische und die menschliche φύσις als eine Einheit auffassen und das gleiche Vernunftgesetz, den ὀρθὸς λόγος, der ordnend, beherrschend und leitend den Kosmos durchdringt, auch im Menschen als wirksam anerkennen. „Das Naturgesetz, die vernünftige Weltordnung in spezieller Beziehung auf den Menschen mit der Norm des menschlichen Handelns, ist mit dem Sittengesetz identisch" (Jodl S. 81 f.). Die menschliche Natur stellt sich nun dar als ein System von Trieben, die auf Selbst-

[1]) Dieser Teil, der für den Druck neu bearbeitet worden ist, ist aus äußeren Gründen noch nach Beginn der Drucklegung allenthalben stark gekürzt worden.

erhaltung und Selbstbefriedigung gerichtet sind und die natürlichen Richtungen des Handelns darstellen. Aufgabe der Vernunft ist es, dieses Handeln zu regulieren und zu einem wahrhaft vernunftgemäßen zu gestalten. Beruht die Handlung auf einer solchen vernünftigen Wahl und erfolgt sie aus dem vollen Bewußtsein, daß sie unter den gegebenen Umständen das Bestmögliche erreicht, dann ist sie eine richtige, sittliche oder pflichtmäßige Handlung, die sich zugleich von der bloß triebhaften Handlung eben durch das volle Bewußtsein ihres Wertes unterscheidet (Jodl S. 92). Die Vernunft aber reguliert das Handeln des Menschen im Sinne der οἰκείωσις, indem sie den ursprünglichen egozentrischen Selbsterhaltungstrieb über das erweiterte Ich der Familie auf alles das ausdehnt, was infolge natürlicher Beziehungen im weitesten Sinne dem Individuum zugehörig ist, d. h. auf Verwandte, Angehörige des gleichen Volkes und in letzter Instanz auf die Menschheit (Praechter S. 430). In dem materiell gedachten schöpferischen Urprinzip des Pneuma (vgl. Dittrich S. 18f.) findet diese ganze Lehre ihren spekulativen Abschluß.

Diese erkenntnistheoretische Grundlage, deren nähere Darstellung sich hier erübrigt, ist der Spätstoa fast gänzlich verloren gegangen. Gewiß hat namentlich Marc Aurel in ergreifender Weise die Abhängigkeit des Einzelnen vom Weltganzen, der κοσμόπολις, und die daraus sich ergebende Verpflichtung betont, aber diese Vorstellung entbehrt der theoretischen Gedankenschärfe und Sicherheit, mit der die Altstoa die allgemeine Ordnung der κοινὴ φύσις zur Norm der menschlichen φύσις gemacht hatte. Zugleich erfährt der Begriff der φύσις selbst einen Wandel, und damit wandelt sich zugleich die Fundamentalformel des „naturgemäßen" Lebens, das die ältere Stoa als das Telos der Ethik verkündet hatte. Als etwas der Natur des Menschen Gemäßes hatte die Altstoa das Sittliche aufgefaßt, das sich aus seinen ursprünglichen Anlagen ergibt und durch die eigene Kraft des Subjekts unter gewissen Bedingungen, insbesondere durch Weckung und Steigerung der vernünftigen Einsicht verwirklicht werden kann. Diese optimistische Auffassung vom Wesen des Menschen weicht in der Spätstoa zunehmend jener pessimistischen Anschauung, die von dem Gefühl gänzlicher Unzulänglichkeit, weil gänzlicher Verderbtheit des natürlichen Menschen beherrscht wird. An die Stelle des stolzen Selbstvertrauens der älteren Schule tritt jetzt eine müde Resignation, die nicht mehr im Handeln für die Gemeinschaft das sittliche Ziel erblickt, sondern in der Rückwendung des Subjekts auf sich selbst den einzig sicheren Trost findet (nach Jodl S. 111, vgl. auch Wundt S. 496 u. 504). Damit verliert der Begriff der Natur insbesondere auf dem Gebiet seine ursprüngliche Bestimmtheit, wo er dazu dienen soll, „die Begriffe Staat, Recht und Gesellschaftsordnung zu umfassen" (Hönigswald S. 336). Das gilt wie für Seneca so erst recht für Epiktet, bei dem die Relativierung alles Aeußeren praktisch zu einem Indifferentismus führt, der sich namentlich hinsichtlich der staatlichen Werte zu einer absoluten Ablehnung steigert.

Demgegenüber scheinen die universalen Tendenzen Marc Aurels eine gesicherte theoretische Fundierung der sozialen und staatlichen Werte eher zu ermöglichen. Daran hindert den kaiserlichen Denker aber jene skeptische Grundhaltung, die sich nur der äußeren Formensprache des Stoizismus bedient, ohne von seinem Wesen tiefer erfaßt zu sein. Deshalb ist auch für M. A. Inhalt und Telos aller Philosophie trotz aller philanthropen Gedanken jene individualistische Grundposition der Reinerhaltung des eigenen δαίμων, des Göttlichen im Menschen, das ihn zum sittlichen Handeln aufruft und ihm die Ruhe verleiht, über allen Widersprüchen und Nichtigkeiten des realen Lebens die innere Ruhe nicht zu verlieren (nach Wundt II S. 504 f.). So ergreifend die Meditationen Marc Aurels auch sind, ihr wissenschaftlicher Wert ist doch relativ gering, da sie weder erkenntnistheoretisch noch allgemeinphilosophisch fundiert sind und zudem an dem Mangel logischer Akribie der Begriffe leiden.

Ein weiteres Moment, das die jüngere Stoa von der älteren und mittleren Stoa unterscheidet, hängt mit dem vorzugsweise römischen Charakter der Jungstoa und mit der Tendenz zu einer sittlichen und religiösen Reform zusammen, die sich damals gerade in Rom mehr und mehr geltend machte. Mühl (a. a. O. S. 83) glaubt geradezu das erste nachchristliche Jahrhundert ein Zeitalter der sittlichen Reformation nennen zu können. Träger dieser sittlichen Reformation ist vor allem die römische Stoa, deren beherrschender Einfluß auf das Denken der beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderte weniger in der wissenschaftlichen Leistung, sondern mehr in der geschickten Anpassungsfähigkeit an die Bedürfnisse und Stimmungen der Zeit, „ihrem weltweiten und liberalen Zug, der Anpassungsfähigkeit an die östlichen Mysterienreligionen, die gerade jetzt den Westen überfluten, ... ihrem Zug zum Innerlichen und Religiösen" gelegen ist (Stelzenberger: Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa S. 52).

Ein tiefgreifender Unterschied zwischen griechischer philosophischer Geisteshaltung und der römischen liegt darin, daß „der Grieche philosophiert hatte, weil die Anlage zur Philosophie Gabe seiner glücklichen Natur war, der Römer dagegen griff zur Philosophie erst, als er durch die Bekanntschaft mit den Griechen eine äußere Anregung erhalten hatte und durch seine gegen früher veränderte Stellung zur Weltlage und namentlich durch die zunehmende Bedeutung der sozialethischen Verhältnisse ein bewußtes Bedürfnis nach Beschäftigung mit der Philosophie zu spüren begann". Diese römische Philosophie aber ist, dem Charakter des Volkes entsprechend, fast ganz auf den Gesichtspunkt der praktischen Brauchbarkeit abgestellt. Dem Römer „fehlt die Anlage zur Spekulation, zur theoretisch-wissenschaftlichen Produktivität, die geniale Kraft zur Theorie", wie die Griechen sie besessen hatten. Das erklärt, weshalb wir auch bei den hervorragendsten geistigen Vertretern des Römertums nicht

einmal den Ansatz zu einem wissenschaftlichen Ganzen der Philosophie, geschweige denn zu einem ethischen System vorfinden[1]).

Dazu kam der Mangel einer großen philosophischen (namentlich theoretisch-philosophischen) Tradition, der zwangsläufig dazu führte, daß ein Dilettantismus Platz greift, der über die tiefere Wissenschaft obsiegt (vgl. Wendland: Hellenist.-röm. Kult.[2 3] 1912, S. 60). Reicht die Kraft wissenschaftlicher Begabung bei den Roemern nicht aus, um Neues zu schaffen, so vermögen ihnen auch ihre griechischen Vorbilder keinen ausreichenden Halt zu geben. Die Zeit der großen Systembildungen ist mit Platon und Aristoteles abgeschlossen. An deren Stelle tritt in der hellenistischen Zeit ein Eklektizismus und Synkretismus, der entweder auf die Auswahl zu vereinigender Elemente aus verschiedenen Systemen bedacht ist oder danach strebt, sie zu einem einheitlichen Ganzen zu verschmelzen. Dazu kommt die Berücksichtigung griechischer und fremder, besonders orientalischer und aegyptischer, religiöser Tradition, deren Offenbarungen die unzulänglich erscheinende verstandesmäßige Erkenntnis stützen sollen (Dittrich S. 54). Es ist auch geradezu auffällig, wie sich in der jüngeren Stoa allmählich mehr und mehr ein Ignorieren der alten vorstoischen großen Systeme einstellt. Viele bedeutungsvolle philosophische Begriffe der alten Zeit scheinen ganz vergessen. Die Problemwelt ist gegenüber der älteren und mittleren Stoa stark eingeengt. Die Philosophie der Spätstoa wird zur Lebensphilosophie nicht durch die Kraft der Theorie, sondern durch die Kraft der Ueberzeugungstreue, mit der sie die Gedanken der „Schicksalsgemeinschaft der Menschen, kosmopolitischer Gesinnung, der Selbstbeobachtung und Selbsterziehung und des darin liegenden Glückes" einer Welt verkündet, die in einer allgemeinen Sittenverderbnis unterzugehen droht und die den Glauben an die Werte des Daseins verloren hat (Stelzenberger S. 53). Insbesondere Marc Aurel ist zutiefst erfüllt von dem Bewußtsein der Nichtigkeit alles Aeußeren, der Sinnlosigkeit des Lebens, das er leben muß, weil es die Pflicht ihm gebietet. „Es hat etwas tief Rührendes, wie dieser Kaiser in aller Nichtachtung der Werte von dem ethischen Idealismus nicht lassen will. Aber freilich dieser Ethik einen bestimmten Inhalt aus den Voraussetzungen seines Denkens zu gewinnen, vermag er nicht." Sein Skeptizismus hindert ihn, an die Verwirklichung eines wirklichen Wertes in der Welt zu glauben. So ist es die Tragik seines Lebens, daß er, „in dessen Person die philosophische Forderung nach der Herrschaft des Weisen endlich ihre Erfüllung gefunden hatte, von diesem Ende des philosophischen Denkens Zeugnis geben muß" (Wundt: S. 505 f.).

Wenn sich in Hadrians Herrschaft „hellenischer Idealismus mit der Energie römischer Weltreichsschöpfung verbindet", so läßt der

[1]) Die Ausführungen dieses Abschnittes lehnen sich eng an E. Feuerleins Darstellung („Die philosoph. Sittenlehre in ihren geschichtl. Hauptformen I: Die Sittenlehre des Altertums" 1887, S. 216 f.) an.

Idealismus Marc Aurels zwar „das Bewußtsein der ganzen Zeit in der Idee der Oekumene als eines gemeinsamen Weltkulturreichs" in ergreifender Weise erkennen[1] (Mühl S. 104 u. 107), aber diesem Bewußtsein geht die Kraft zur aktiven Bewältigung staatlicher, nationaler und sozialer Aufgaben trotz der praktischen Richtung der jungstoischen Philosophie fast völlig verloren. Gerade auch auf dem Gebiete der Staats- und Rechtsphilosophie, auf dem man am ehesten große Leistungen hätte erwarten sollen, sind die wissenschaftlichen Ergebnisse dürftig.

In wirkungsvoller Antithese hat kürzlich Richard Laqueur in seinem Vortrag über „das Kaisertum und die Gesellschaft des Reiches" (Probleme der Spätantike S. 3 f.) des Augustus Tatenbericht und Marc Aurels Selbstbetrachtungen einander gegenübergestellt als „Gegenpole aus der Welt des einen Kaisertums: dort der römische Staatsmann aufgehend im Pflichtenkreise des von ihm gelenkten Staatswesens, hier der Weltweise, dessen moralische Betrachtungen an jeder Stelle, zu jeder Zeit und für jedermann gültig sind, wogegen sie an der historischen Erscheinung des römischen Reiches fast vorübergehen."

Bezeichnend ist für die jüngere Stoa auch die stärkere Tendenz zur Popularisierung der Philosophie. Sie tritt besonders stark auch bei Musonius und in den Φιλοσοφούμενα des Hierokles hervor. — Ferner ist auch die Abwendung von der Naturphilosophie nach Seneca unverkennbar, wenn auch einzelne Naturforscher, wie die Astronomen Manilius und Kleomedes sowie der Geograph Strabon neben ihrer fachwissenschaftlichen Arbeit für stoische Lehren eintreten, für die ihnen Poseidonios Vorbild ist (vgl. Praechter S. 487. 490. 500). Demgegenüber gewinnt das religiöse Moment — schon seit Poseidonios — einen beherrschenden Einfluß auf das philosophische Denken. Das gilt wie für Seneca, so erst recht für Epiktet und Marc Aurel, deren sozialethische Postulate ihre wesentliche Begründung in dem Gedanken der Gottverwandtschaft des Menschen finden (Praechter S. 487). —

Große geschichtliche, gerade auch philosophiegeschichtliche Strömungen sind in der Regel nicht nur durch die Zeitverhältnisse (politische, wirtschaftliche, soziale, kulturelle usw.) bedingt, sondern auch durch die Persönlichkeit ihrer Vertreter. In dieser Beziehung hat die Richtung der jüngeren Stoa äußerst verschiedene Impulse von ihren hier besprochenen Hauptvertretern empfangen. Damit mag es zusammenhängen, daß das Gesamtbild, das die Spätstoa bietet, eine einheitliche persönliche Färbung vermissen läßt. Man kann nur sagen, daß nach der persönlichen Richtung hin die Spätstoa in Marc Aurel ihren auch heute noch wirksamen Höhepunkt erreicht.

[1]) Mühl bezieht dies zunächst auf Antoninus Pius, dehnt es aber dann auf Marc Aurel aus.

LITERATURVERZEICHNIS

Vorbemerkung: Mit Rücksicht auf die hohen Druckkosten ist auch das Literaturverzeichnis gegenüber den Literaturangaben in dem der Fakultät vorgelegten Manuskript wesentlich verkürzt worden. Berücksichtigt wird nur die Literatur zur neueren Stoa. Die aus praktischen Gründen durchgeführte Dreiteilung des Literaturverzeichnisses, das dem Ms. beigegeben war, ist beibehalten worden: I umfaßt die antiken Autoren, II die moderne Literatur allgemeineren Inhalts, III die Spezialliteratur zu den einzelnen behandelten Philosophen. Bei der Fülle der einschlägigen Literatur kann das Literaturverzeichnis nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Das gilt insbesondere auch von der fremdsprachigen Literatur, deren Beschaffung sehr schwierig, z. T. unmöglich war. Nicht aufgenommen worden sind die zahlreichen beiläufigen Hinweise und Erörterungen, die sich bei Philosophen der Neuzeit und in Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie finden. Nichtzugängliche Werke sind durch Asteriskus * gekennzeichnet. Arbeiten, die nach 1930 erschienen sind, konnten größtenteils nicht mehr berücksichtigt werden. Einzelne allgemeine Arbeiten sind nur im Text angeführt.

I. ANTIKE AUTOREN

1. Seneca. Ausgabe der Bibl. Teubneriana. Lipsiae. vol. I fasc. I: Dialog. libri XII ed. E. Hermes 1905; vol. I fasc. 2: de ben. libri VII; de clem. libri II ed. C. Hosius. 1914. vol. II: Natural. quaest. libri VII ed. A. Gercke 1907. vol. III: Ad Lucilium epistulae morales quae supersunt edidit O. Hense 1914. — Supplementum Senecae ed. Fr. Haase 1902

2. Musonius — O. Hense. C. Musonii Rufi reliquiae edidit O. Hense Lipsiae 1905.

3a. Epiktetos — H. Schenkl. Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae ad fidem cod. Bodl. iterum recensuit Henricus Schenkl. editio maior Lipsiae ² 1916.

b. Hierokles — H. von Arnim. Ethische Elementenlehre (Papyrus 9780) nebst den bei Stobaios erhaltenen ethischen Exzerpten aus Hierokles. Berliner Klassikertexte, Heft 4 Berlin 1906.

4a. Marcus Aurelius Antoninus — Th. Gataker. Τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία ιβ′ ed. Th. Gataker Cambr. 1697. (Die Ausgabe von 1652 war mir nicht zugänglich).

b. Marcus Antoninus imperator — H. Schenkl. Marcus Antoninus imperator ad se ipsum libri XII recogn. Henricus Schenkl editio maior ² Lipsiae 1913.

UEBERSETZUNGEN

Zur Gesamtstoa: W. Nestle, Die Nachsokratiker I II, Jena 1923.
Zur Spätstoa: a. Seneca übersetzt von Otto Apelt, Dialoge: Philos. Bibl. 73 b, 74 a 1923; Briefe: Philos. Bibl. 189, 190, 1924.

b. Epiktet — R. Mücke. Epiktet. Was von ihm erhalten ist nach den Aufzeichnungen Arrians. Neubearbeitung der Uebersetzung von J. G. Schultheß. Heidelberg (Göttingen 1924).

c. Marc Aurel — H. Stich. Marc Aurels Selbstbetrachtungen übersetzt von Hans Stich, Halle (S.) 1906.

* Marc Aurel — H. Schmidt. Marc Aurels Selbstbetrachtungen herausgegeben von Heinrich Schmidt (Jena), Leipzig 1925.

II. MODERNE LITERATUR ALLGEMEINEREN INHALTS.

1. Arnold, E. Vernon: Roman Stoicism being lectures on the history of the Stoic philosophy with special reference to its development within the Roman Empire, Oxford 1911.
2. Benz, Ernst: „Das Todesproblem in der stoischen Philosophie" Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft VII. Heft. Stuttgart 1929.
3. Dessau, Hermann: Geschichte der römischen Kaiserzeit; insbesondere II 1, Die Kaiser von Tiberius bis Vitellius, Berlin 1926.
4. Dittrich, Ottmar: Die Systeme der Moral. Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart II, Leipzig 1923.
5. v. Domaszewski, Alfred: Geschichte der römischen Kaiser, II. Band Leipzig 1909, insbesondere S. 49 ff.
6. Engelhardt, Viktor: Weltbürgertum und Friedensbewegung in Vergangenheit und Gegenwart, I. Bd. Neuer Breslauer Verlag 1930.
7. Friedlaender, Ludwig: Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine, IV. Teil, 8. Aufl. Leipzig 1910 S. 285—385, 9. Aufl. besorgt von Georg Wissowa III. Band Leipzig 1920, S. 243—297.

* 8. Gentile, G.: Studio sullo stoicismo romano del I. s. A. C. Parte I Vecchi 1904.

9. Handbuch der Philosophie, Münch. 1927 ff. Abt. III: Mensch und Charakter.
   A.) Groethuysen, Bernhard: Philosophische Anthropologie S. 47 ff.
   B.) Howald, Ernst: Ethik des Altertums VII, Die Stoa S. 49 ff.
   Abt. IV: Staat und Geschichte.
   D.) Holstein, Günther u. Larenz, K.: Staatsphilosophie. München, Berlin 1931.
10. Heinemann, I.: Humanitas. R. E. Suppl. V. 1931, Spalte 282—310 [1].)
11. Hönigswald, Rich.: Die Philosophie des Altertums. Problemgesch. u. system. Unters. Münch. 1917. (Die 2. Aufl. Leipz. 1924 war nicht zugängl.)
12. Jodl, Friedrich: Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft. I. Band: Bis zum Schlusse des Zeitalters der Aufklärung. 3. Aufl. besorgt von W. Börner, Stuttgart, Berlin 1920.
13. Kaerst, Julius: Studien zur Entwicklung und theoret. Begründung der Monarchie im Altertum, Histor. Bibl. VI, 1898 S. 63 ff.
14. — Die antike Idee der Oekumene in ihrer politischen und kulturellen Bedeutung. Akad. Antr. Vorl. Leipzig 1903.
15. — Geschichte des Hellenismus II [2] Lpg. 1926.
16. — Universalgeschichte. Abhandlungen von Julius Kaerst, herausgegeben von Joseph Vogt. Stuttgart 1930.
17. Krüger, G.: 'Imperium Romanum', Die Religion in Geschichte und Gegenwart III [2] 1929, S. 201 f.
18. Die Kultur der Gegenwart, Ausg. v. Paul Hinneberg.
    1) Teil I Abt. V, Berlin-Leipzig 1909 — v. Arnim: Die europäische Philosophie des Altertums, S. 219—250.
    2) Teil II Abt. IV, 1 [2] 1923. v. Wilamowitz-Moellendorff. Staat und Gesellschaft der Griechen.
19. Martha, Constant: Les moralistes sous l'empire Romain. Paris [2] 1866.
20. Misch, Georg: Geschichte der Autobiographie I, Das Altertum, Leipzig 1907.
21. Mommsen, Theodor: Römische Geschichte III [7] 1885, S. 571 ff V 1885, S. 211 ff.
22. Mühl, Max: Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtl. Entwicklung, Das Erbe der Alten II 14. Leipzig 1928.

[1]) Die im Text abgekürzt Heinemann I, II, III zitierten Schriften betreffen folgende Werke des Verfassers: I- II Poseidonios metaphysische Schriften, Breslau I 1921, II 1928. III Die Lehre von der Zweckbestimmung des Menschen im griech.-röm. Altertum und im jüdischen Mittelalter, Wissensch. Beilage z. Bericht des jüd.-theol. Sem. Fraenckelscher Stiftung für das Jahr 1925. Breslau 1926.

23. Praechter, Karl: Die Philosophie des Altertums in: Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, I. Teil Berlin 1926.
24. Reitzenstein, Richard: Werden und Wesen der Humanität im Altertum, Straßburg 1907. (Rede).
25. Rostovtzeff, M.: Gesellschaft und Wirtschaft im röm. Kaiserreich, übersetzt von Lothar Wickart 1929, I S. 105 ff, II S. 85 ff. (engl. Oxford 1926.)
26. Schiller, Hermann: Die stoische Opposition unter Nero. Progr. Wertheim 1867, 1868.
27. — Geschichte der römischen Kaiserzeit I, 1 u. 2. Gotha 1883.
28. Semmler, Walter: Individuum und Gemeinschaft als soziologisches Problem in der Entwicklung der stoischen Philosophie, Wirtschafts- und sozialwiss. Diss. Köln 1922.
29. Siebeck, Hermann: Geschichte der Psychologie I 2, Die Psychologie von Aristoteles bis zu Thomas v. Aquino, Gotha 1884.
30. Stein, Ludwig: Die Psychologie der Stoa. I. Band, Berl. Stud. f. class. Philol. u. Arch. III, 1. Heft Berlin 1886.
31. — Die Erkenntnistheorie der Stoa, ebd. VII, 1. Heft Berlin 1888.
32. — Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. 4. Aufl. Stuttg. 1923.
33. Stelzenberger, Johannes: Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. München 1933, S. 36 ff, 50 ff, 95 ff, 158, 200, 245 ff. 445 ff.
34. Vollmann, Franz: Über das Verhältnis der späteren Stoa zur Sklaverei im römischen Reiche, Progr. Regensburg 1889/90.
35. Wagner, Friedrich: Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik, Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 14, 1928 S. 107 ff, 149 ff.
36. v. Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich: Der Glaube der Hellenen II, Berlin 1932.
37. Zeller, Eduard: Die Philosophie der Griechen III 1 4 1909 S. 606 ff, 711 ff, III 2 4 1903 S. 254 ff.

III. SPEZIALLITERATUR.

1. SENECA.

1. Albertini, E.: La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque. Thèse de Paris 1923.
* 2. Apinus: De religione Senecae. Vitemb. 1692.
* 3. Arminius: Oratio in sententias Senecae. Amstelod. 1692.
4. Aubertin, Ch: Étude critique sur les rapports supposés entre Sénèque et St. Paul I Paris 1857 pg. 188--393. 2. Aufl. 1870.
5. Badstübner, Emil: Beiträge zur Erklärung und Kritik der philosophischen Schriften Senecas, Pr. Johanneum. Hamburg 1901.
6. Bähr, Chr. Felix: Seneca L. A. in: Paulys R. E. VI. Stuttgart 1852, Spalte 1037—1046.
7. Bartsch, Jul.: Zur Kritik der Briefe Senecas. Progr. Anklam 1876.
8. Baumgarten, M.: L. Annaeus Seneca u. das Christentum, Rostock 1895.
9. Baur, F-Chr.: Seneca und Paulus, das Verhältnis des Stoicismus zum Christentum nach den Schriften Senecas, in: Z. f. wiss. Theol. 1. Jg. 1858 S. 161—246, 441—470.
10. Bernhardt, Wilhelm: Die Anschauung des Seneca vom Universum, dargestellt nach den nat. quaest. desselben. Gratulatschr. des Gymnas. Wittenberg 1861, S. 15—40.
11. Betzinger, B. A: Seneca und das Urchristentum, in: Z. f. ntstl. Wiss. 1917/18, Bd. 18, S. 201.
12. Bickel, Ernst: Zu Senecas Schrift über die Freundschaft, in: Rhein. Mus. 60, 1905, S. 190—201.
13. — Die Schrift des Martinus von Bracara formula vitae honestae, ebenda S. 505—551.
14. — Diatribe in Senecae philosphi fragmenta; vol. I: Fragmenta de matrimonio, Lipsiae 1915.

15. Birt, Theodor: Senecas Trostschreiben an Polybius und Bittschrift an Messalina in: Ilbergs N. Jbb. 27, 1911, S. 596—601.
16. — Seneca. Aus dem Leben der Antike [2] Lpz. 1919. S. 165—180.
*17. Bismarck, E: Die Freiheit des Christen nach Paulus und die Freiheit des Weisen nach der jüngeren Stoa. Kath.-theol. Diss. Bonn 1921.
18. Bock, F.: Aristoteles Theophrastus Seneca de matrimonio. Leipziger Studien 19, 1898, S. 11—16.
19. Brennecke, August: Animadversiones ad fontes nat. quaest. Senecae. Diss. Greifswald 1913.
20. Breuer, I.: Senecas Ansichten von der Verfassung des Staates, in: Arch. f. Gesch. d. Philos. XVI. N. F. IX 1903 S. 515/529.
21. Burgmann, Rudolf: Senecas Theologie in ihrem Verhältnis zum Stoicismus und zum Christentum. Diss. Jenensis, Berlin 1872.
*22. Burnier, Ch.: La pédagogie de Sénèque, Leçon inaugurale à l'Université de Neuchâtel, Lausanne 1914.
23. Capelle, W.: Seneca und die Humanität, in: Monatshefte der Comeniusgesellschaft 18, 1909. S. 37—41.
24. — Rezension von G. Friedrich: De Senecae libro qui inscribitur de constantia sapientis, in: Berl. philol. Wochenschrift 1912, Spalte 489—498.
*25. Nuñez de Castro, Alfonso: Seneca impugnado de Seneca en questiones políticas y morales. Madrid 1661.
*26. Caro, E.: Quid de beata vita senserit Seneca, Thèse Paris 1852.
*27. Czolbius, Io. Iac.: Vindiciarum Senecae Pars I Jenae 1791.
28. Deißner, Kurt: Paulus und Seneca, Beitr. z. Förderung christl. Theologie 21, 2. Gütersloh 1917.
*29. Dessaritis, F.: Die Psychologie und Pädagogik des Philosophen Seneca, Gotha 1889.
30. Dessau, Hermann: Über die Abfassungszeit einiger Schriften Senecas in: Hermes 53, 1918, S. 188 ff.
31. Diels, Hermann: Seneca und Lukan. Abh. Berl. Ak. 1885. Nr. 3.
32. Doergens, Arminius: L. Annaei Senecae disciplinae moralis cum Antoniniana contentio et comparatio. Lipsiae 1857.
33. Dorison, L.: Quid de clementia senserit L. Annaeus Seneca. Thèse de Paris 1892.
34. Fleury, Amédée: St. Paul et Sénèque, 2 tomes Paris 1853, insbes. I pg. 23—125.
35. Friedländer, Ludwig: Der Philosoph Seneca in: Histor. Zeitschr. 85. N. F. 49, 1900, S. 193—249.
36. Friedrich, Guilelmus: De Senecae libro qui inscribitur de constantia sapientis Diss. Gießen (Darmstadt) 1909 pq. 92 sqq.
37. — Zu Cassius Dio 61, 10 und Sen. de const. sap. 9, 2. Ein Beitrag zur Erklärung der politischen Schriften des Philosophen Seneca. Progr. Darmstadt 1913.
38. — W. L.: Zur Abfassungszeit von Senecas Werk de beneficiis in: Berl. Philol. Wochenschr. 1914, 1406 ff, 1629 ff.
39. Geigenmüller, Paul: ‚Vernunft und Affekt in der Philosophie Senecas' in: Ilbergs N. Jbb. 3 1927, S. 641—657.
40. Gercke, Alfred: Seneca-Studien in: Fleckeisens Jbb. f. class. Philol.Suppl. XXII, 1896 S. 1—333, auch Diss. Greifswald.
41. Großgerge, Gualtherius: De Senecae et Theophrasti libris de matrimonio. Diss. Königsberg 1911, S. 18—54.
*42. Gummere, R. M.: Seneca the philosopher and his modern message. Boston 1922.
43. Hartmann, R.: De Senecae natural. quaest. libro VII. Diss. Münster 1911
44. Havet, Ernest: Le christianisme et ses origines Paris 1853, tome I pg 317 sqq, II pg 263, 297.
45. Heikel, I. A.: ‚Senecas Charakter und politische Tätigkeit aus seinen Schriften beleuchtet' Acta soc. Fenn. tom. XVI, Helsingfors 1888, S. 1—26.

46. Hemsing, Joh.: De Senecae nat. quaest. libro I. Diss. Münster 1913.
47. Hense, Otto: ‚Seneca und Athenodorus' Un. progr. Freiburg [Br.] 1893.
*48. Holzherr: Der Philosoph L. A. Seneca. Ein Beitrag zur Kenntnis seines Werthes überhaupt und seiner Philosophie in ihrem Verhältnis zum Stoizismus und zum Christentum. 2 Teile Progr. Rastatt u. Berlin 1858/59.
49. Howald, Ernst: ‚Die Weltanschauung Senecas' in: Ilbergs N. Jbb. 18. Jg. 1915, S. 353—360.
50. Husner, Fritz: Leib und Seele in der Sprache Senecas, Philologus Suppl. 17, Heft 3, Leipzig 1924.
*51. Jackson, W. T.: Seneca and Kant, or an exposition of stoic and rationalistic ethics. Dayton [Ohio] 1881.
*52. Klotzsch, I. G. K.: Lucius Ann. Seneca. 2 Teile, Wittenberg und Zerbst 1799, 1802.
53. Knoche, Ulrich: Der Philosoph Seneca. Akad. Antritts-Vorlesung, Köln 16. 1. 33. (Vittorio Klostermann, Frankfurt).
54. Koch, Hugo: ‚Seneca und das Urchristentum' in: Wochenschrift f. Klass. Philol. 1919, 500 f.
*55. Kruczkiewicz, Bronislaus: ‚Über die Philosophie des Lucius Annaeus Seneca' in: Sitz. ber. Ak. der Wiss. Krakau phil. hist. Abt. III 1875, S. 123—219.
56. Lehmann, H.: L. Annaeus Seneca und seine philosoph. Schriften in: Philologus 8. Jg. 1853, S. 309—328.
57. Lichy, Joannes: ‚De servorum condicione quid senserit L. Annaeus Seneca'. Diss. Münster 1927.
58. Marinescu, Jan: ‚Die stoischen Elemente in der Pädagogik Senecas'. Diss. München 1911.
*59. Martens, A.: De L. Annaei Seneca vita etc., Altona Lpz. 1871.
60. Martha, Constant: De la morale pratique dans les lettres de Sénèque, These de Paris. Straßburg 1854.
61. — Sénèque in: Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques 135 (1889), S. 393—418, wiederholt in: Mélanges de littérature ancienne. Paris (Hachette) 1896, S. 215—252.
62. Münscher, Karl: ‚Senecas Werke' Untersuchungen zur Abfassungszeit und Echtheit, Philologus Suppl. XVI Heft 1, 1922.
63. — ‚Bericht über die Seneca-Literatur aus den Jahren 1915—21' in: Bursians Jahresber. 48 Jg. 1922, Bd. 192 S. 109—214.
64. Mutschmann, H.: ‚Seneca und Epikur' in: Hermes 50, 1915, S. 321 ff.
65. Oder, Eugen: Quellensucher im Altertum IV: Senecas Quaest. Nat. Buch III in: Philologus Suppl. III 1889, S. 283 ff.
*66. Otten, D.: Seneca et Plutarchus. Wittenberg 1690.
67. Rehm, A: Anlage u. Buchfolge von Senecas Nat. Quaest. in Philologus LXVI, 1907, S. 374—395.
68. Reich, Rudolphus: Quid e Senecae philosophi eiusque patris scriptis de luxuria illius aetatis colligi queat et quid his de rebus censuerit philosophus, XII. Jahresber. Lundenburg 1911/12.
69. Renner, Robert: ‚Seneca und die Jugend' in: Blätter f. d. Gymnas.-Schulwesen, München 64, Bd. 1910, S. 333—343.
*70. Ribbeck, W.: L. Annaeus Seneca der Philosoph und sein Verhältnis zu Epikur, Plato und dem Christentum'. Hannover 1887.
71. Rogge, Hildegard: Die Entwicklung der Anschauungen Senecas über die Probleme Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Diss. Gießen 1921.
72. Rubin, Salomon: Die Ethik Senecas in ihrem Verhältnis zur älteren und mittleren Stoa. Diss. Bern, Nördlingen 1901.
*73. Schick, H. A.: De causis quibus Zeno et Seneca in philosophia discrepant. Marburg 1882.
*74. Schulze, Chr. F.: Prolegomena ad Senecae librum de vita beata. Lipsiae 1797.

75. Siegmund, Anton: De Senecae consolationibus 3 Progr. Böhmisch-Leipa 1912, 1913, 1914.
76. Soltau, W.: ‚Humanität und Christentum in ihren Beziehungen zur Sklaverei' in: Ilbergs N. Ibb. Zg. 1908, S. 335—350
77. Sonntag, M.: L. Annaei Senecae de beneficiis libri explanantur. Diss. Leipzig (Borna) 1913.
78. Steiner, Hermann: Theodizee bei Seneca. Diss. Erlangen 1914.
79. Stephanie, Paula: ‚Zur Frage der Echtheit des Dialogs Senecas ad Polybium de consolatione' in: Wiener Studien XXXII, 1 1910, S. 81—96.
*80. Thibout, C. H.: Disputatio ad locum Senecae, qui est de sapientis humanitate. Traj. ad Rhen. 1825.
81. Vetter, E.: ‚Seneka über Sklavenbehandlung' in: Wiener Blätter für Freunde der Antike I 1922, S. 112—117.
82. Volkmann, Richard: ‚Zur Geschichte der Beurteilung Senecas' in: Pädagog. Archiv I 1859, S. 579—610.
83. Waltz, René: La vie politique de Sénèque. Paris 1909.

2. EPIKTET.

1. Arnold, E. V.: ‚Epictetus' in: Encyclopedia of Religion and Ethics vol. V Edinburgh 1912, pg 323—324.
2. Asmus, Ricardus: Quaestiones Epicteteae. Diss. Freiburg (Br.) 1888.
* 3. Beyer, Joh. Fr.: Über Epiktet und sein Handbuch der stoischen Moral in biogr. und literar. Rücksicht. Marburg 1795.
4. Bonhöffer, Adolf [1]): Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie. Stuttgart 1890. (I).
5. — Die Ethik des Stoikers Epiktet. Stuttgart 1894. (II).
6. — Epiktet und das Neue Testament, Rel.gesch. Vers. und Vorarb. X Gießen 1911. (III).
7. Braune, A.: ‚Epiktet und das Christentum' in: Luthardts Zeitschr. f. Kirchl. Wiss. u. Kirchl. Leben V 1884, S. 477—488.
8. Breithaupt, G.: ‚Über zwei Anredeformen bei Epiktet' in: Hermes 62. 1927, S. 253—255.
9. Bruns, Ivo: De schola Epicteti. Progr. Kiliae 1897.
10. Bultmann, R.: ‚Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das N. T.' in: Z. f. ntstl. Wissenschaft 13, 1912. S. 97 ff, 177 ff.
*11. Carter, Elizabeth: Works of Epiktetus. London 1758.
12. Clemen, Carl: Religionsgeschichtl. Erklärung des Neuen Testaments. Gießen 1909.
13. Colardeau, Th.: Étude sur Épictète. Thèse Paris 1913.
14. Deißner, Kurt: ‚Das Idealbild des stoischen Weisen'. Greifswalder Universitätsreden 24. 1930.
15. — ‚Das Sendungsbewußtsein der Urchristenheit' in: Z. f. system. Theol. VII, 4 1930. S. 772—790.
16. Dibelius, Martin: ‚Epiktet' in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart II, Tübingen 1928, S. 202 f.
*17. Erck, Christoph Albrecht [2]): Τὰ τοῦ Ἐπικτήτου ὑπέρσοφα καὶ ἄσοφα. Diss. Lips. I 1711 [II 1716.] Part. II Τὰ τοῦ Ἐπικτήτου ὑπέρσοφα καὶ ἄσοφα circa officia hominis erga se, quo ad animum excolendum observata ... sub praesidio Ludovici Christiani Crellii 1716 die 8. Februarii exponit Christoph Albrecht Erckius . . . Lips. officina Titiana 4 0 52 p.

[1]) Bonhöffers Werke werden in der bekannten Abkürzung I, II, III zitiert.

[2]) Nach W. A. Oldfather: l. c. Nr. 27, S. 161 Nr. 919 ist als Verfasser der s. v. Crellii Diss. II in quibus τὰ τοῦ Ἐπικτήτου ὑπέρσοφα καὶ ἄσοφα in doctrina de deo et off. erga se ipsum dilucide commonstrantur. Lips. 1711 und 1716 zitierten Schriften nicht Crellius, sondern Erck anzusehen.

18. Glaser, Rudolf: Griechische Ethik auf römischem Boden, Gymnas. progr. Bensheim 1914.
19. — Griechische Ethik auf römischem Boden, in: Z. f. syst. Theol. VII 1930, S. 516 ff.
20. Grosch, Gustav: Die Sittenlehre Epiktets, Gymnas. Progr. Wernigerode 1867.
21. Gulin, E. G.: ‚Die Religion Epiktets und die Stoa' in: Commentat. philol. in hon. prof. em. I. A. Heikel. Helsingfors 1926, S. 31 ff.
22. Halbauer, O.: ‚De diatribis Epicteti'. Diss. Lips. 1911, pg. 3 sqq.
23. v. Harnack, A.: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I 4 Leipzig 1924, S. 133, 323.
*24. Heumannus, C. A.: disputatio de vita et philosophia Epicteti Jenae 1703.
*25. Hilty, C.: Glück I 2 Leipzig 1914, S. 63 ff. (Übersetzung von Epiktets Handbuch).
*26. Kruszewsky, Anton: Epiktets Ethik. Gymn. progr. Aachen 1883.
27. Kunhardt, H: ‚Über die Hauptmomente der stoischen Sittenlehre nach Epiktets Handbuch' in: Friedrich Bouterweks Neuem Museum der Philos. und Litt. I 2 II 1. 2. 1803/1805.
28. Oldfather, W. A.: Contributions toward a bibliography of Epictetus. University of Illinois. 1927.
*29. Pascal, Blaise: Supplément aux Essais de Montaigne: Le caractère et la comparaison d' Épictète et de Montaigne. London 1740.
30. — ‚Entretien avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne' in: Oeuvres complètes de Blaise Pascal II 2 Paris 1881 pg. 5 sqq.
*31. Rossal, Mich.: Disquisitio de Epicteto, philosopho stoico, qua probatur, eum non fuisse Christianum. Groningen 1708.
*32. Ryle, R. I.: Epictetus. in: Proceedings of the Royal Aristotel Society for the systematic study of philosophy 2, 3 (1894) S. 123—132.
33. Scherer, W.: Epiktets paedagogische Bedeutung, Progr. Regensburg 1916.
34. Schranka, Eduard Maria: Der Stoiker Epiktet und seine Philosophie. Frankfurt (Oder) 1885.
*35. Schwertnerius, Joh. David: Idea philosophiae Epicteteae ex enchiridio delineata. Lipsiae 1681.
*36. Simplicii Comm. in Epict. enchiridion. Erstdruck Venet. 1528, z. B. abgedruckt in: Epistulae Senecae ed. Schweighaeuser. Lips. 1800.
*37. Simplicii Comm. in Epicteti enchiridion, deutsch von K. Enk. Wien 1867.
38. Spangenberg, J.: Die Lehre Epiktets nach seinem Manual entwickelt, Jahresbericht Kurf. Gymnas. Hanau 1849.
*39. Steinbrenner, Joh. Sigismund: Super vita regenda secundum Epictetum praecipua quaedam. Praeside . . . I. E. Valtero. Lipsiae 1747, 22 p. (vgl. Oldfather S. 187 Nr. 1126).
40. Vorländer, Karl: ‚Christliche Gedanken eines heidnischen Philosophen' in: Preuß. Jahrb. 89, 1897, S. 193—222.
41. Weber, Louis: ‚La morale d'Epictète et les besoins présents de l'enseignement moral, in: Revue de métaphysique et de morale Année 13 (1905), 830 ff; 14 (1906), 142—160; 15 (1907), 321—347; 17 (1909) 263—276.
42. Winnefeld: ‚Die Philosophie des Epiktetus' in: Ztschr. f. Philosophie und philos. Kritik 49. Bd (1866) S. 1—32; 193—226.
43. Zahn, Theodor: Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum; Prorektoratsrede Erlangen 1894, 2. Aufl. 1895.
44. Zeller, Eduard: „Über eine Berührung des jüngeren Cynismus mit dem Christentum" in: Sitz. ber. Preuß. Akad. d. Wiss. 1893, S. 129—132. [Ausdruck ἀλλοτριοεπίσκοπος Petr. I 4, 15 stammt aus Epiktet Diatr. III, 22, 97].

3. MARC AUREL.

* 1. Alston, L.: Stoic and Christian in the second century. A comparison of the ethical teaching of M. A. with that of contemporary and antecedent christianity. London 1906.
* 2. Arnold, M.: On Marcus Aurelius. Selected Essays. London 1924.

3. Bachius, Nicolaus: De Marco Aurelio Antonino imperatore philosophante ex ipsius commentariis scriptio philologica. Lipsiae 1826.
4. Braune, Arnold: Marc Aurels Meditationen in ihrer Einheit und Bedeutung. – Diss. Leipzig 1878.
5. Breithaupt, G.: De M. Aurelii Antonini commentariis quaestiones selectae Diss. Göttingen 1913.
6. Bruns, Ivo: ‚Marc Aurel' in: Vorträge und Aufsätze München 1905, S. 291—320.
7. v. Bubnoff, N.: ‚Tolstoj als religiöser Denker und Sozialethiker' in: Ilbergs N. Jbb. 6. 1930, S. 170 ff., 236 ff. [Vergleich der Ethik Tolstojs u. Marc Aurels].
* 8. Bussell, F. W.: M. A. and the later Stoics. Edinburgh 1910.
9. Dartigue-Peyrou, Jean: Marc-Aurèle dans ses rapports avec le christianisme; Thèse ev.-theol. Fak. Paris 1897.
10. Dibelius, M.: ‚Marcus Aurelius' in: Die Rel. in Geschichte und Gegenwart III² Tüb. 1929, Spalte 2020/21.
11. Dyroff, A.: ‚Die Philosophie des Gaudeamus' in: Ilbergs N. Jbb. 26 Jg. 51. Bd. 1923, S. 229—236. [Nachwirkung Marc Aurels!].
12. Eberlein, Hellmut: Kaiser Marc Aurel und die Christen; Ev. theol. Diss. Breslau 1914.
13. Geiger, Franz: Philon von Alexandreia als sozialer Denker; Tübinger Beitr. XIV 1932, S. 50 ff.
*14. Königsbeck, M.: De Stoicismo M. Antonii. Diss. Halle (Regiomonti) 1861.
15. Laffont, P.: Les opinions politiques et sociales de Marc Aurèle; Thèse pour le Doctorat. Fac. de droit Toulouse 1912.
16. Lindsay, James: ‚The ethical philosophy of Marcus Aurelius' in: Arch. f. Gesch. d. Philos. 16, N. F. 9 [1903], 252/258.
17. Loisel, G.: Marcaurelia. doctrine neostoicienne de vie religieuse, morale et sociale etc. Paris 1928.
18. Lotmar, Philipp: Marc Aurels Erlaß über die Freilassungsauflage, in: Zeitschr. der Savigny-Stiftung, Rom. Abt., Bd. 33, 1912, S. 304 ff.
*19. Matheson, P. E.: Marcus Aurelius and his task as emperor, Cambridge 1922.
*20. Myers, F. W. H.: Essays classical und modern. London 1921, S. 177—223: Marc Aurel.
*21. Ojserkis: Marc Aurel als Sozialethiker und Kosmopolit. Friedenswarte 1928.
22. Renan, Ernest: Marc Aurèle et la fin du monde antique, ² Paris 1882 [Histoire des origines du christianisme libre VII⁴].
23. Rendall, G. H.: ‚Marcus Aurelius Antoninus' in: Encyclopedia of Religion and Ethics edited by James Hastings vol. VII Edinburgh 1915, 409—414.
24. v. Rohden, P. und v. Arnim, H.: Annius in Pauly-Wissowa R. E. I 1894, Bd. 5, S. 2279—2307 u. 2307—2309.
25. — ‚Annius' in Prosopogr. imp. Rom. I pg 79.
*26. Schuster, I.: Ethices Stoicae apud M. Aurelium fundamenta, Kiliae 1869.
27. Seeck, Otto: Colonatus in: Pauly-Wissowa R. E. IV 1, 1905, S. 483—510, insbesondere 494—497.
*28. Sidgwick, H. D.: Marcus Aurelius. Oxford Univers. Progr. 1926.
*29. Stefanini, L.: Il problema morale nel stoicismo di Marco Aurelio. Torino 1926.
*30. Watson, P. B.: The life of Marcus Aurelius Antoninus. London und New York 1884.
31. Weber, Wilhelm: Ein Hermes-Tempel des Kaisers Marcus; Sitz. ber. Akad. Heidelberg. Phil.-hist. Kl. 7. 1910.
32. — Zur Geschichte der Monarchie, Antrittsrede Tübingen 1919, S. 24 ff.
33. — ‚Trajan und Hadrian' in: Meister der Politik III 1923, S. 160 ff.
34. v. Wilamowitz-Moellendorff, Ullrich: ‚Kaiser Marcus', Vortrag gehalten am 13. 1. 1931. Berlin 1931.
35. Zeller, Eduard: ‚Marcus Aurelius Antoninus' in: Vortr. und Abhandl. geschichtlichen Inhalts. Leipzig 1865, 1. Samml., S. 82—107.

LITERATUR-NACHTRAG

Ferner sind noch an älteren philosophisch wertvollen Werken nachzutragen:

1. ZU SENECA

1. Becker, Franz: Die sittlichen Grundanschauungen Senecas. Ein Beitrag zur Würdigung der stoischen Ethik. Progr. Friedr. Wilh. Gymnas. Köln 1893.
* 2. Boissier, G.: Le christianisme et la morale de Sénèque; in Revue des deux mondes XCII, 1871, S. 40—71.
* 3. Brolén, Carol. Axel: De philosophia L. A. Senecae. Un. schr. Upsala 1880, 1—85.
* 4. Codara, A.: Seneca filosofo e S. Paolo, Riv. ital. di filos. 1897.
* 5. Corsi, Carlo: Lo stoicismo romano considerato particolarmente in Seneca. Prato 1884.
6. Fickert, Carl Rudolf: L. A. Seneca de natura deorum Progr. Elisabet-Gymnas. Breslau 1857.
* 7. Goguel, Ed.: Sénèque le philosophe écrivain moraliste. Strasbourg 1868; in Bull. de la soc. littér. de Strasbourg III.
* 8. Hirschig, A: L. A. Senecae liber de tranquillitate animi explicatus. Lugd. Bat. 1825.
9. Kreyher, Joh.: L. A. Seneca und seine Beziehungen zum Christentum, Berlin 1887.
*10. Lévy-Bruhl, Lucien: Quid de Deo Seneca senserit, Paris 1884.
11. Müller, G.: De L. A. Senecae quaestionibus naturalibus. Diss. Bonn 1881.
12. Pfennig, R.: De librorum quos scripsit Seneca de ira compositione et origine, Diss. Gryphiae 1887, 49 S.
*13. Schmidius, Joh. Andreas: De Seneca eiusque theologia, Jena 1688.
14. Schultess, Fr.: De Senecae quaestionibus naturalibus et epistulis commentatio. Diss. Bonnae 1872.
15. Siedler, H.: De L. A. Senecae philosophia morali, Diss. Jenae 1878.
16. Spie, E.: De philosophiae Annaeanae gradibus mutationibusque, Diss. Hal. Sax. 1900.
17. Thomas, E.: ‚Über Bruchstücke griech. Philosophen bei Seneca' in Arch. f. Gesch. d. Philos. Bd. 4, 1891, S. 557—573.
*18. Weißenfels, O.: ‚De Seneca Epicureo' Progr. des Collège français; Berl. 1886.
*19. Werner, Ern. Jul. Maur.: De Senecae philosophia dissertatio. Diss. Vratislaviae 1825.

2. ZU EPIKTET

1. Stuhrmann, Joannes: De vocabulis notionum philosophicarum in Epicteti libris; Diss. Jen. (Neustadt) 1885.

3. ZU MARC AUREL

* 1. Bodek, Arn.: M. Aurel. Anton. als Zeitgenosse und Freund des Rabbi Jehuda ha-Nasi. Eine culturhistor. Abh. Leipzig 1868.
2. Forster, Eman.: M. Aurel. Ant. vitam et philosophiam exposuit. Lycealprogr. Rastatt 1869.
* 3. Huit, Charles: ‚Le stoicisme de Marc Aurèle' in Annales de philosophie chrétienne 53e ann.-nouv. série 7 (1882/83) S. 69—77.
4. Luthardt, Chr. E.: ‚Die Moral in M. A's Meditationen' in Ztschr. für kirchl. Wiss. und kirchl. Leben, Bd. 2 1881, S. 324—335.
* 5. Plumtre, E. H.: Marcus Aurelius and the Talmud, Contemp. Review. Bd.10.
* 6. Pollock, Frederick: M. Aurelius and the stoic philosophy, in Mind Bd. 4, 1879, S. 47—68.
* 7. Renan, E.: M. Aurèle, Nineteenth Century, Bd. 7 1880, S. 742—755.
* 8. Ripault, L. M.. Histoire philosophique de l'empereur Marc-Antonin, 2. Aufl. 4 Bd., Paris 1830.
9. de Suckau, Edouard: Etude sur M.Aurèle, sa vie et sa doctrine, Paris 1857.
*10. Vaux, C.: Popular Science Monthly 11, 1872, S. 461.

NACHTRÄGE
(QUELLENNACHWEISE, ERGÄNZUNGEN UND DRUCKFEHLER)

Die Zeilenzahlen (Z) sind von oben gerechnet; sind sie ausnahmsweise von unten gerechnet, ist v. u. beigesetzt. Az bedeutet Anführungszeichen, str. zu streichen, einsch einschieben bezw. hinzufügen, l lies.

S. 2, Z 14 Az einsch vor wenn u. Z 16 nach unterzuschieben, Z 15 nach dem einsch hier behandelten; Z 30 l mit Münscher mehrere statt 4 große; Z 36 nach wird einsch von Münscher.

S. 3, Z 20 23 ist zwischen Az zu setzen u. (Apelt) hinzuzufügen, desgl. S. 4, Z 15—17.

S. 4, Z 9 l judicium statt indicium; Z 10 nach hätte einsch. (Apelt); Z 15 v. u. fehlt Komma vor als.

S. 5, Z 9 setze Az vor auch u. Z. 15 vor Großkapitalist; Z 11 str Az vor von u. setze Az oben nach Großgrundbesitzer; Z 8 v. u. füge hinzu (vgl. Apelt l. c.).

S. 6, Z 29 l 112 statt 122.

S. 7, Z 11 l. nach statt Vgl.

S. 9, Z 13 v. u. einsch (Nestle I, S. 79) nach erlangt; Z 14 l auch wohl statt wohl auch.

S. 10, Z 15 l movemur statt mavemur; die S. 10 Absatz 2 u. S. 11 angeführten Stellen sind in der Apeltschen Uebers. wiedergegeben.

S. 11, Z 22 einsch 3 Punkte nach est; Z 29 str Az, Z 7 v. u. setze Az vor Träger u. Z 9 v. u. nach libellis; Z 4 v. u. setze Az vor der Haupttrost; letzte Zeile füge der Klammer hinzu nach Münscher S. 30).

S. 12, Z. 5 füge hinzu: Vgl. auch Jodl I, S. 563 u. Heinemann III, S. 19.

S. 13, Z 29 l sondern es ist ein Sichselbstgehorchen, ein Verharren; Z 27—33 ist wörtlich aus Rogge entlehnt; Z 5 v. u. vor dahin einsch nach Rogge.

S. 14, Z. 14 str Vgl., ebenso Z 21 vgl.; Z 14—21 ist zwischen Az zu setzen; Z 20 v. u. nach Zeller einsch (S. 180 f);

S. 16, Z 16 ist vor zwischen u. Z 18 nach stellen Az zu setzen; Z 5 v. u. z. T. nach Nestle I, 80.

S. 17, Z 8 der Ausdruck „dualistisch-pessimistische Färbung" stammt von Husner l. c. S. 30; Z 11 ist Az vor die Philosophie u. Z 12 statt Komma Semikolon u. Az oben zu setzen; Z 18 l das statt dies; Z 21 einsch (Nestle I. S. 80).

S. 18, Z 12 v. u. setze Az vor der u. Z 10 nach findet.

S. 19, Z 8 setze Az vor Widerstandsfähigkeit u. Z 10 nach Schmähung; dieser u. der folgende Satz sind in der Apeltschen Uebersetzung zitiert; Z 31 nach hatte einsch (Nestle); Z 6 v. u. nach Seneca einsch hier; Z 5 v. u. str vgl.

S. 20, Z 6 v. u. füge hinzu: nach Lichy;

S. 21, Z 17 ff. nach der Uebersetzung Apelts; Z. 18 nach dem Komma drei Punkte einsch.

S. 22, Z. 9 setze „Unvollkommenheit u. Hilfsbedürftigkeit" zwischen Az; Z 10 nach tragen einsch (Kaerst S. 140 u. Prächter S. 492); Z 12 v. u. setze Az nach will u. str vgl.

S. 23, Z 9 ff. nach Zeller; Z 16 l 751[1] statt 751.

S. 25, Z 15 füge hinzu: frei nach Apelt; Z 13 v. u. setze Krone zwischen Az, desgl. Z 2/3 Az vor die Pflicht u. nach erhoben, außerdem füge hinzu (Birt).

S. 26, Z 12 nach binden einsch (Münscher, S. 52), desgl. Z 13 nach verkündet einsch (Münscher S.52); Z 20 ff. ist aus Nestle zitiert; Z 7 v. u. einsch (Münscher S. 63 u. 67); Z 31 l nach statt vgl.
S. 27, Z 19 str vgl., die Ausführungen des letzten Absatzes sind der 3. Aufl. des an zweiter Stelle genannten Werkes von Kaerst entnommen (Bd. 1 Beilage 1), siehe auch Lichy, S. 65.
S. 28 Mitte. Die Bemerkungen über Hekaton habe ich — z. T. wörtlich - aus Heinemann I S. 40 f. entlehnt, siehe auch Bonhöffer II S. 98 f. Inzwischen ist 1933 eine Schrift von H. Gomoll über Hekaton erschienen; Z 7 v. u. l 18, 1 statt 19, 1.
S. 30, Z 27 setze Az vor mit u. Z 29 nach Menschen; Z 29 füge hinzu: (nach Mühl S. 84).
S. 31, Z 8 einsch (Voigt I S. 142); Z 32 setze Az nach ermangeln u. str. vgl.; Z 33 vor Ius einsch die Lehre vom und zufügen Leipzig 1856; Z 9 v. u. l sei statt sein.
S. 32, Z 7 u. 9 str Az; Z 9 l nach statt vgl.; der Satz Z 20 ff ist zwischen Az zu setzen, ebenso der Satz Z 33 ff. u. hinzuzufügen: (Kaerst II S. 129).
S. 33, Z 13 l 510 statt 710 (Druckfehler im Voigtschen Werk); Z 27 l nach statt vgl. u. füge hinzu Voigt, S. 236.
S. 34, Z 24 setze Az vor aber u. Z 25 nach gab.
S. 35, Z 7 füge zu: Vgl. Münscher S. 70; Z 32 l Stichwort statt Signal, Z 33 nach gegeben einsch (Hense S. 31) u. Z 36 nach sit (Münscher S. 60), die Uebersetzung Z 37 ff. ist Apelt entlehnt. Z 32 l Senecas statt Snecas; Z 35 str id.
S. 37, Z 2 nach des einsch Brutus.
S. 38, Z 9 ff. vgl. Bonhoeffer II S. 107; Z 25 setze Az vor dem u. Z 26 nach trägt u. füge hinzu: (Bonhöffer II S. 108).
S. 39, Z 12 setze Az vor spricht; Z 19 l statt vgl. fast wörtlich nach.
S. 41, Z 5 l aus statt vgl. u. Z 24 beachtliche statt betrachtliche; Z 23 füge hinzu vgl. Lichy S. 30 f.
S. 43, Z 8 setze Az vor Was u. Z 13 nach veranstaltet; Z 14 l nach statt vgl.
S. 44, Z 2 str Cf; Z 19 lies: ; insofern statt Insofern.
S. 45, Z 2 str vgl.; Z 18 füge hinzu: (Uebersetzung nach Heinemann); Z 20 einsch nach Seele (Zeller); Z 26 l nicht statt mit; Z 33 l nach statt zum Gedanken vgl.
S. 47, Z 6 v. u. l da statt bestimmt.
S. 48. Die ersten Sätze entnehme ich aus Nestle l. c. I S. 88 u. 287; S. 49 Z 1—5 aus Benz S. 78; Z 15 str zum Gedanken vgl.
S. 50, Z 8 l mit den Bedingungen derselben; Z 13 l Gulin statt Gulie; Z 9 einsch Uebersetzung nach Nestle.
S. 52, Z 26 str vgl.; Z 8 v. u. nach fügen einsch und; Z 4 v. u. l 484 statt 494. Deubners Arbeit findet sich im Lehrb. d. Religionsgesch. 4. Aufl. von Bertholet u. Lehmann, Bd. 2, Tüb. 1925, S. 418 ff. Auch S. 53, Z 3 ff. ist aus Deubner entnommen.
S. 53, Z 8 nach Menschen einsch so; Z 14 l 484 statt 448; Z 24 l 281 statt 283; Z 16 ff. v. u. ist aus Nestle II S. 204 u. 216 zitiert.
S. 54, Z 10 v. u. setze Az vor Nur und Z 6 v. u. nach verschont und füge zu: (Prächter S. 478); Z 9 v. u. l erstrebt statt erstrebte.
S. 55, Z 4 str vgl. und setze besteht — Willens zwischen Az, ebenso S. 56, Z 5—9; Z 9 l nach statt vgl.; Z 33 füge hinzu: nach E. Caird (bei Bonhöffer zitiert); Z 38 str vgl.; Z 5 v. u. lies 356 statt 355.
S. 57, Z 19 lies des statt der.
S. 58, Z 4 Komma statt Semikolon; Z 12 ff v. u. ist aus Nestle II S. 213 entlehnt, ebenso S. 59, Z 10 ff. u. S. 60, Z 38 ff.
S. 60, Z 4 nach 492 einsch vgl. auch Nestle II S. 224.

S. 61, Z 19 nach Toten einsch (Bonhöffer); Z 30 l 26 statt 16; Z 10 v. u. füge zu Nestle S. 225 u. Z 6 v. u. Nestle S. 227.
S. 63, Z 11 Vgl. hierzu E. Herzog, Geschichte u. System der röm. Staatsverfassung II, 1, 1887, S. 385 u. Nestle I, S. 98.
S. 64, Z 10 Vgl. Nestle I S. 96; Z 4 v. u. nach zurück einsch „wie Prächter S. 500 es ausdrückt".
S. 65, Z 25 ff. nach Prächter S. 500.
S. 66, Z 4 vgl. auch Stein: Die Psychol. der Stoa I S. 201 f.; Z 9 ff. nach der Uebersetzung von Stich; Z 22 Vgl. Nestle I S. 96; Z 11 v. u. l. σπεύδει u. Z 10 v. u. ἀνανεοῦσι
S. 67, Z 9 u. 11 sind Az zu setzen; Z 11 str vgl.; Z 18 nach 28 einsch nach Zeller l. c. S. 785 mit Anm. 8.
S. 68, Z 4 Die vorhergehenden Sätze sind aus Zeller entnommen (S. 786), ebenso Z 15—17.
S. 69, Z 3 ff. nach Zeller l. c. S. 787 u. Vortr. u. Abhandl. I S. 100 ff.; Z 22 setze Az vor dem u. Z 24 nach sei; Z 26 füge hinzu (Zeller S. 787) u. ebenso Z 28 (Prächter).
S. 71, Z 12 füge ein: nach Wundt II S. 502.
S. 72, Z 22 ff. Uebersetzung nach Stich.
S. 78, Vgl. zu diesen Ausführungen auch Dittrich II, S. 49 ff.

LEBENSLAUF.

Am 22. April 1900 bin ich, Gustav Adolf Karl Werner Mann, als Sohn des Kgl. Eisenbahn-Betriebssekretärs Gustav Mann und seiner Ehefrau Helene geb. Zander zu Halle (Saale) geboren. Ich bin evangelischer Konfession.

Ich besuchte Vorschule und Stadtgymnasium meiner Vaterstadt, das ich nach $8\,^1/_2$ Jahren am 10. September 1917 mit dem Zeugnis der Reife verließ, um zunächst vaterländischen Hilfsdienst zu leisten und danach mich dem Studium der Philologie zuzuwenden. Vom W. S. 1918/19 bis W. S. 1922/23 studierte ich Philosophie, alte Sprachen und Geschichte an der Martin Luther-Universität Halle-Wittenberg.

An Vorlesungen und Uebungen der folgenden Herren Professoren und Dozenten nahm ich teil: Baehrens †, v. Bahrfeldt, Fester, Fritze †, Hasenclever, Karo, Kern, Menzer, Praechter †, Robert †, v. Stern †, Wedding, Wiese †, Wissowa †, Ziehen.

Wirtschaftsgeschichtliche Probleme, zu denen ich die Anregung im Seminar meines hochverehrten Lehrers E. v. Stern † erhalten hatte, veranlaßten mich, seit W. S. 1922/23 auch volkswirtschaftliche Vorlesungen zu hören.

Der Tod E. von Sterns war der Anlaß, daß ich seit S. S. 1924 mich intensiv volkswirtschaftlichen Fragen zuwandte. Vom S. S. 1924 bis W. S. 1925/26 hörte ich als Student der Staatswissenschaften Vorlesungen bei den Herren Professoren: Aubin, Bilfinger, Brodnitz, Bühler, Fleischmann, v. Gierke, Jahn, Raape, Waentig und nahm insbesondere an den staatswissenschaftlichen Uebungen der Unter- und Oberstufe sowie an dem staatswissenschaftlichen Seminar des Herrn Prof. Aubin teil.

Die Neuordnung des volkswirtschaftlichen Studiums hatte für mich neuerlich ernste Schwierigkeiten im Gefolge, die erst dann beseitigt waren, als mein hochverehrter Lehrer Herr Geheimrat Ziehen mir in liebenswürdigem Entgegenkommen die Anregung zu der vorstehenden Untersuchung gab. Ihm danke ich es in erster Linie, wenn ich diese Arbeit trotz aller äußeren und inneren Not, die die schwere Krankheit und der am 2. Januar 1928 erfolgte Tod meines Vaters zum Gefolge hatten, habe zu Ende führen können. Zu gleichem aufrichtigen Dank bin ich weiter insbesondere Herrn Geheimrat Kern verpflichtet, der mir die Rückkehr zur Philologie ermöglicht und jederzeit in gütigem Wohlwollen helfend zur Seite gestanden hat.

Meiner Mutter aber danke ich es, daß sie nach dem Tode meines Vaters die mit zunehmender Wirtschaftsnot immer größeren Opfer gebracht hat, um mir den Abschluß des Studiums zu ermöglichen.

Eduard Klinz Buchdruck-Werkstätten Halle (Saale), Dölauer Str. 14
Spezialdruckerei für wissenschaftliche Werke und Dissertationen